

Recebido em abr. 2012

Aprovado em jun. 2012

UMA INTRODUÇÃO À *ÉTICA* DE BENEDICTUS DE SPINOZA

EMANUEL ANGELO DA ROCHA FRAGOSO *

RESUMO

A *Ética – Demonstrada em ordem geométrica* é considerada a obra magna do filósofo holandês Benedictus de Spinoza (1632-1677). Publicada no ano da morte do seu autor, em latim e holandês, a *Ética* foi desde então uma obra marcadamente polêmica, seja pela sua forma de demonstrar – em *ordem geométrica* –, seja pelas teses nela defendidas, como, por exemplo, a crítica ao antropomorfismo divino e a negação do livre-arbítrio (*absoluto beneplacito*). Nossa intenção com o presente texto é a de apresentar a *Ética* aos estudiosos de Filosofia em geral e em particular, aos interessados na obra do pensador holandês. Para tal, fundamentamos nossa leitura nas análises de Martial Gueroult e Pierre Macherey.

PALAVRAS-CHAVE

Benedictus de Spinoza. *Ética*. Filosofia. Filosofia Holandesa.

* Professor do CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO EM FILOSOFIA DA UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE e Coordenador do GT BENEDICTUS DE SPINOZA.

ABSTRACT

The *Ethics* – demonstrated in geometrical order is considered the magnum opus of the Dutch philosopher Benedictus de Spinoza (1632-1677). Published in the year of the author's death, in both Latin and Dutch, the *Ethics* was ever been branded as a polemic piece of work either by Spinoza's way of demonstration – in *geometric order* – either by the theses defended, in it for example, the critique of divine anthropomorphism and the denial of free will (*absoluto beneplacito*). Our intention with this paper is to present the philosophy of ethics to students in general and in particular, those interested in the work of the Dutch thinker. To do so, we based our reading of the analyzes Martial Gueroult and Pierre Macherey.

KEYWORDS

Benedictus de Spinoza. *Ethics*. Philosophy. Dutch philosophy.

A *Ética*, tal como Spinoza a desenvolve, não é um livro puramente teórico, ela tem também uma vertente prática: a liberdade ou a beatitude da mente. Na verdade, esta obra não é mais do que a descrição ou prescrição do longo e árduo percurso do ser humano em busca da sua verdadeira liberdade, pois, trata-se da passagem, ou da superação a partir do conhecimento, de um estado cotidiano de submissão às paixões, ou de escravo das paixões, a um estado de felicidade contínua e suprema, ou seja, à beatitude. Esta por sua vez, mais do que um fim a se atingir, é um fim que vale por si próprio e não a recompensa por alguma ação virtuosa. Sobre aquela afirmativa e esta última, escreve Spinoza, respectivamente, na proposição 42 da parte 5 da *Ética*: “A beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; [...]” (E5P42)¹; e no prólogo do

¹ Para a citação das obras de Spinoza, utilizaremos as siglas **PPC**, para os *Princípios de Filosofia Cartesiana*; **TIE** para o *Tratado da Reforma do Entendimento*; **Ep** para as *Cartas* e **E** para a *Ética*. Quanto às citações referentes às divisões internas da *Ética* ou dos *Princípios de Filosofia Cartesiana*, indicaremos a parte citada em algarismos arábicos, seguida da letra correspondente para indicar as definições (d), axiomas (a), proposições (p), prefácios (Pref), corolários (c) e escólios (s), com seus respectivos números. Quando necessário, citaremos o original em latim da edição de Carl Gebhardt, cuja sigla será SO, seguida do número correspondente ao volume (1 a 4), em algarismo arábico. Nos poucos casos em que a obra de Spinoza não consta da edição de Gebhardt, como ocorre com algumas *Cartas*, ou da numeração dos parágrafos do *Tratado da Reforma do Entendimento*, a partir da edição de Bruder, utilizaremos as respectivas traduções de Atilano Domínguez para o primeiro caso e a tradução de Abílio Queirós para o segundo.

TIE: “[...] investigar se existia algo que fosse um bem verdadeiro e capaz de comunicar-se, e de tal natureza que, por si só, rechaçados todos os demais, afetar o ânimo; mais ainda, se existia algo que, achado e adquirido, *me desse para sempre o gozo de uma alegria contínua e suprema*.” (TIE, § 1, grifo nosso). E é pela noção de virtude, dada na definição 8, da parte 4 da *Ética*: “[...] a virtude, enquanto se refere ao homem, é a própria essência ou natureza do homem, enquanto tem o poder de fazer algumas coisas que só podem ser compreendidas pelas leis da própria natureza.” (E4Def8), que a divisão entre a teoria e a prática é anulada: é o conhecimento do vínculo que me une de modo intemporal com a natureza e com tudo o que existe que constitui a virtude suprema, ou seja, minha consciência da necessidade universal.

Podemos compreender melhor isto a partir de um esboço geral da composição da *Ética* e das partes que a compõem.

1 A ESTRUTURA DA ÉTICA ²

A *Ética* como a conhecemos hoje foi publicada em Latim nas *Opera Posthuma* (OP) e em holandês nas *Nagelate Schriften* (NS), organizadas por seus amigos, vindo à luz no final do ano de 1677. Esta obra está dividida em cinco partes, sistematicamente articuladas entre elas, conforme o título geral posto no início: *In*

² Nossa análise da estrutura da *Ética* se fundamentará em Martial Gueroult (1997, v. 1 e v. 2) e Pierre Macherey (1997a, 1998a, 1997b, 1997c e 1998b).

quinque Partes distincta (SO2, p. 43). Para Pierre Macherey, o emprego do termo *partes* não foi uma escolha aleatória de Spinoza, mas tal escolha, além de remeter aos *Elementos* de Euclides, “[...] exprime a necessária integração entre os diferentes momentos do raciocínio seguido por Spinoza na organização global de um projeto unificado, [...]” (1997a, p. 17).

A primeira parte da *Ética* é denominada simplesmente *De Deo* (Sobre Deus); a segunda, *De Natura & Origine Mentis* (Da natureza e da origem do Espírito); a terceira, *De Origine & Natura Affectuum* (Da natureza e da origem das Afecções); a quarta, *De Servitute Humana, seu de Affectuum Viribus* (Da servidão humana ou das forças das Afecções); e finalmente a quinta, *De Potentia Intellectus, seu de Libertate Humana* (Da potência do Entendimento ou da liberdade humana).

Na primeira parte, *De Deo*, trata-se de estabelecer os fundamentos ou os primeiros princípios do conhecimento, afirmando Deus como causa única e primeira. Mas o uso do termo *Deus* não é em absoluto empregado com o mesmo sentido em que é utilizado na tradição teológica judaico-cristã, pois não se trata aqui de afirmar o conceito ou os fundamentos de uma nova teologia, e sim de afirmar “[...] o verdadeiro conhecimento de Deus [...]” (E1P15S), “[...] manifestamente em ruptura com as representações tradicionais do divino, das quais Spinoza não se cansa de denunciar a ininteligibilidade.” (MACHEREY, 1998a, p. 9-10).

Na segunda parte, *De Natura & Origine Mentis*, segundo explica o próprio autor numa breve

Introdução, trata-se de explicar as coisas que deverão seguir-se necessariamente da essência de Deus, explicada na primeira parte. Entretanto, nem todas essas coisas serão objeto de explicação por parte do autor, mas tão somente aquelas que podem nos conduzir ao conhecimento da mente [*mentis*] humano e da sua beatitude suprema (E2Pref). Segundo Macherey (1998b, p. 5), esta parte “[...] é consagrada ao estudo das condições de funcionamento do regime mental considerado em geral, sem referência explícita, ao menos inicialmente, à natureza específica do homem, enquanto este regime mental é objetivamente determinado pelas leis que definem a ordem da realidade própria à coisa pensante em geral.”

Na terceira parte, *De Origine & Natura Affectuum*, um aspecto específico desse funcionamento é desenvolvido, aquele que corresponde ao domínio da afetividade propriamente dita, sem a vantagem referente ao contexto especial da existência humana, ou, como escreve Spinoza: “[...] determinar a natureza e a força dos afetos e, inversamente, o que pode o espírito [*mens*] para as orientar.” (E3Pref). Macherey (1998b, p. 5-6) ressalta a importância desta parte, ou melhor, sua necessidade, porque o homem não está fora da natureza e, enquanto pertencente à natureza, ele é afetado; é então necessário compreender como os afetos e as afecções se ordenam no homem, segundo a ordem natural e necessária.

Na quarta parte, *De Servitute Humana, seu de Affectuum Viribus*, trata-se de demonstrar a causa da servidão humana, definida muito mais em termos de

impotência do submetido, do que em termos de potência do afeto, caracterizando os afetos, mostrando o que há de bom ou de mau neles. Por esta caracterização podem ser determinados quais são os afetos bons que devem ser cultivados e quais são os afetos que, ao contrário, devem ser transformados.

A quinta parte, *De Potentia Intellectus, seu de Libertate Humana*, é uma espécie de explicação final, ápice de tudo o que a precedeu, segundo os preceitos da *Ordine geometrica demonstrata*. Para Macheroy (1997a, p. 26-27), esta parte expõe as condições da questão ética fundamental: a reconciliação do racional e do afetivo.

1.1 A ESTRUTURA INTERNA DAS PARTES DA ÉTICA

A parte 1 da *Ética* está organizada em oito definições, sete axiomas e trinta e seis proposições, com suas respectivas demonstrações, escólios e corolários (quando presentes), além de um apêndice ao final, no qual Spinoza descreve a gênese e faz a crítica da ilusão finalista e das representações inadequadas da ordem das coisas que a acompanham.

As definições desta parte versam sobre a causa de si ou *causa sui* (definição 1), a coisa finita em seu gênero (definição 2), a substância (definição 3), o atributo (definição 4), os modos (definição 5), Deus como absolutamente infinito (definição 6), a coisa livre ou a liberdade (definição 7) e a eternidade (definição 8). Os axiomas por sua vez, versam sobre o real ou tudo o que existe (axioma 1), concebido por si ou em

outro (axioma 2), a necessidade de um efeito de uma dada causa (axioma 3), o conhecimento do efeito como dependendo do conhecimento da causa (axioma 4), só se pode compreender coisas que têm algo de comum entre si (axioma 5), a ideia verdadeira concorda com seu ideato (axioma 6) e a essência de uma coisa inexistente não envolve a existência (axioma 7).

Considerando apenas o conteúdo posterior às definições e aos axiomas, Martial Gueroult (1997, v. 1, p. 19) divide esta primeira parte em três. A primeira divisão (proposições 1 a 15) é consagrada à construção da essência de Deus. E se subdivide em duas seções, sendo que a primeira (proposições 1 a 8) trata da dedução dos elementos da essência de Deus: a substância de um só atributo; e a segunda (proposições 9 a 15) constrói a essência de Deus por integração das substâncias a um só atributo em uma substância constituída de uma infinidade de atributos, existentes por si, indivisíveis e únicos. A segunda divisão (proposições 16 a 29) é consagrada à dedução da potência de Deus. Esta divisão, por sua vez, é igualmente subdividida em duas seções, compreendendo a primeira (proposições 16 a 20) a dedução de Deus como causa ou natureza *Naturante* e a segunda (proposições 21 a 29), a dedução de Deus como efeito ou natureza *Naturada*. A terceira e última divisão da parte 1 (proposições 30 a 36), que é o seu ponto culminante, deduz Deus como identidade de sua essência e de sua potência, e a necessidade subsequente tanto de seus efeitos, quanto do modo de sua produção.

Para Macherey (1998a, p. 271-275), o *De Deo* não necessita ser dividido em três partes, podendo ser perfeitamente dividida em duas. A primeira (proposições 1 a 15) versa sobre a natureza divina (que Deus é e aquilo que ele é), e se subdivide em duas partes: a primeira (proposições 1 a 10), versando sobre a substância e os atributos; a segunda (proposições 11 a 15), versando sobre as propriedades (ou próprios) da natureza divina. A segunda divisão (proposições 16 a 36) versa sobre a potência divina (aquilo que Deus faz sendo dado o que ele é) e se subdivide em três seções. A primeira (proposições 16 a 20) versa sobre a natureza Naturante; a segunda (proposições 21 a 29) versa sobre a natureza Naturada; e, por fim, a terceira (proposições 30 a 36) versa sobre a identidade da natureza Naturante e da natureza Naturada que define a ordem das coisas: é a necessidade absoluta da ação divina cuja potência não pode se exercer de forma diferente da que é exercida.

A parte 2 da *Ética* está organizada em sete definições, cinco axiomas e quarenta e nove proposições, com suas respectivas demonstrações, escólios e corolários (quando presentes), bem como uma breve introdução antes das definições. A estas partes são acrescentados outros axiomas, em número de cinco, sete lemas, uma definição e seis postulados (intercalados entre as proposições 13 e 14).

As definições iniciais desta parte 2 versam sobre os corpos (definição 1), a essência de uma coisa (definição 2), a ideia (definição 3), a ideia adequada (definição 4), a duração (definição 5), a realidade

(definição 6) e as coisas singulares (definição 7). Os cinco axiomas iniciais descrevem as principais características do ser humano. Os axiomas, os lemas, a definição e os postulados intercalados entre a proposição 13 e a 14 não serão considerados em separado por Gueroult e nem por Macherey.

Sem considerar as definições e axiomas iniciais, Gueroult (1997, v. 2, p. 12-13) identifica sete momentos principais nesta parte da *Ética*. O primeiro (proposições 1 a 13) consiste na dedução da essência do homem; o segundo (do escólio da proposição 13 até a proposição 23), na dedução da imaginação ou conhecimento do primeiro gênero; o terceiro (proposições 24 a 31), na dedução da natureza não adequada e confusa de todo conhecimento imaginativo; o quarto (proposições 32 a 36), na dedução da natureza do verdadeiro e do falso; o quinto (proposições 37 a 44), na dedução da razão ou conhecimento do segundo gênero (primeiro grau do conhecimento adequado); o sexto (proposições 45 a 47), na dedução da ciência intuitiva, ou conhecimento do terceiro gênero (segundo grau do conhecimento adequado); o sétimo e último (proposições 48 a 49), na dedução da vontade como potência de afirmação própria da ideia.

Macherey (1997c, p. 409-417) irá dividir o *De Natura & Origine Mentis* em apenas duas partes: a primeira (proposições 1 a 13) trata da mente (*âme*) enquanto ideia do corpo. Por sua vez, esta parte se subdivide em duas seções, sendo que a primeira (proposições 1 a 13) trata da natureza do espírito, explicada a partir de sua origem, que é o pensamento

como atributo de Deus; e a segunda (axiomas, lemas, definição e postulados intercalados entre as proposições 13 e 14) trata da natureza dos corpos em geral, e aquela do corpo humano em particular, explicados, a partir das determinações próprias da extensão (um resumo de física e de fisiologia). A segunda divisão desta parte 2, versando sobre as formas da atividade pensante, se subdivide em três partes: a primeira (proposições 14 a 31), versando sobre o conhecimento imediato; a segunda (proposições 32 a 47), sobre o conhecimento racional; e a terceira, proposições 48 (corolário) e 49 (corolário e escólio), sobre a passagem do conhecimento à ação: querer e compreender.

A parte 3 da *Ética* está organizada em três definições, dois postulados e cinquenta e nove proposições, com suas respectivas demonstrações, escólios e corolários (quando presentes). Além destas, tem como acréscimo um prefácio, um catálogo geral dos afetos (definições 1 a 48) e uma definição geral dos afetos ou recapitulação geral. No prefácio Spinoza explica que a afetividade, como sendo um fenômeno completamente natural, assim como todos os outros fenômenos naturais, deve ser explicada por suas causas. As definições versam sobre a causa adequada e causa inadequada (definição 1), agir e sofrer uma ação (definição 2) e afeto como as afecções do corpo (definição 3). Os dois postulados versam sobre as maneiras como pode o corpo humano ser afetado.

Macherey (1998b, p. 407-414) vai dividi-la em seis partes: a primeira (proposições 1 a 11) trata da atividade e da passividade; a segunda (proposições 12

a 20), dos complexos afetivos e da formação da relação do objeto; a terceira (proposições 21 a 34), da figuras interpessoais da afetividade e o mimetismo afetivo; a quarta (proposições 35 a 47), dos conflitos afetivos; a quinta (proposições 48 a 57), dos acidentes e das variações da vida afetiva; por último, a sexta (proposições 58 a 59), dos afetos ativos.

A quarta parte da *Ética* está organizada em oito definições, um axioma e setenta e três proposições, além de um prefácio e um apêndice com trinta e dois capítulos, que para satisfazer as exigências da prática, recapitulam o conjunto de questões tratadas nesta parte 4, em função dos constrangimentos teóricos impostos pela ordem demonstrativa. As definições versam sobre o Bem (definição 1), o Mal (definição 2), o contingente (definição 3), o possível (definição 4), os afetos contrários que arrastam o homem para direções diferentes, não por natureza, mas sim por acidente (definição 5), os afetos para com uma coisa futura, presente ou passada (definição 6), o apetite enquanto aquilo por cuja causa fazemos alguma coisa (definição 7) e virtude e potência (definição 8). O axioma versa sobre a potência de uma coisa singular sempre estar limitada por outra mais potente do que ela. No prefácio Spinoza define a servidão humana e analisa o Bem e o Mal, a perfeição e a imperfeição, bem como suas condições fixadas não pela razão, mas sim pela imaginação.

Macherey (1997b, p. 433-440) vai dividi-la em duas partes. Destas, a primeira (proposições 1 a 37) irá considerar os homens tais quais eles são, subdivida em três seções, versando a primeira (proposições 1 a

18) sobre as forças dos afetos; a segunda (proposições 19 a 28) versa sobre o fundamento natural da virtude; e a terceira (proposições 29 a 37) versará sobre o útil que é próprio ou adequado ao útil comum: a gênese da sociedade. A segunda divisão desta parte (proposições 38 a 73), que versa sobre as condições de uma racionalização da existência humana, também se divide em três seções: a primeira (proposições 38 a 58) versa sobre a avaliação comparada dos afetos humanos em função de sua utilidade, isto é, do grau de alegria e de tristeza que acompanha seu desenvolvimento; a segunda (proposições 59 a 66), sobre o controle racional dos apetites humanos; e, por fim, a terceira (proposições 67 a 73), sobre a vida dos homens livres.

A quinta parte da *Ética* está organizada em dois axiomas e quarenta e duas proposições, acrescidas de um prefácio. Os axiomas versam sobre a mudança que necessariamente ocorre com ações contrárias suscitadas num mesmo sujeito (axioma 1) e sobre a potência de um efeito ser necessariamente definida pela potência da causa pois a essência do efeito é explicada pela essência da sua causa (axioma 2). No prefácio desta parte Spinoza trata do caminho que conduz à liberdade ou da potência da razão, define a liberdade ou a beatitude da mente e mostra qual é o poder da razão sobre os afetos.

Macherey (1997a, p. 227-230) vai dividi-la em duas partes, a primeira (proposições 1 a 20), na qual trata dos remédios aos afetos, e a segunda (proposições 21 a 42), na qual trata da beatitude suprema. Estas partes serão por sua vez subdivididas em duas e quatro

seções, respectivamente. A primeira delas (proposições 1 a 10) versa sobre a terapia psicofisiológica; a segunda (proposições 11 a 20), sobre uma nova arte de amar: o amor que tem Deus por objeto. Já a primeira seção da segunda divisão (proposições 21 a 31) trata da ciência intuitiva e o ponto de vista da eternidade; a segunda (proposições 32 a 37) trata do amor intelectual de Deus; a terceira (proposições 38 a 40) trata da liberação do espírito; e, por fim, a quarta e última (proposições 41 a 42) trata da ética no cotidiano.

2 AS DEFINIÇÕES DA PARTE 1 DA ÉTICA

Por ser a parte fundante do sistema spinozista, iremos agora analisar mais detidamente os elementos que fundamentam o *De Deo* e, em última instância, toda a *Ética*, ou seja, as definições iniciais de todo o sistema. Iniciaremos nossa análise conceituando a definição, ou seja, o que Spinoza considera uma definição. A seguir iremos considerar a natureza, a classificação e a lógica das definições da parte 1. Por fim, faremos uma análise mais detida na definição que abre a *Ética*: a definição de *causa sui* ou causa de si.

Ressalte-se que, apesar de nossa análise se restringir às definições da parte 1, ela pode ser estendida às demais definições, pois todas elas têm o mesmo estatuto na *Ética*, independente do lugar que ocupam.

2.1 AS DEFINIÇÕES DA PARTE 1 DA ÉTICA

Considerando o subtítulo da *Ética*, *Ordine geometrico demonstrata*, Maria Carmen Casillas Guisado afirma que o método empregado na obra é dedutivo.

A definição, enquanto um dos constituintes dos sistemas dedutivos deve determinar “[...] o significado de novos termos com ajuda dos termos primitivos ou de outras expressões já definidas.” (1999, p. 202), e “[...] devem aclarar por completo o sentido dos conceitos definidos, estabelecendo o seu significado.” (*Ibid.*, p. 202). Além disso, a definição consiste em enunciar o que caracteriza essencialmente uma coisa, o que faz a coisa a ser definida ser o que ela é; ou, como escreve Spinoza: “[...] a verdadeira definição de cada coisa não envolve e não exprime senão a natureza da coisa definida.” (E1P8S2).

Na Carta 9, endereçada a Simon de Vries, Spinoza distingue dois gêneros de definição: “[...] a definição que serve para explicar uma coisa, da qual só se busca a essência, pois somente desta se duvida, e uma definição proposta para ser somente examinada.” (Ep 9, SO4, p. 42). O primeiro gênero “[...] explica a coisa tal como é fora do entendimento, [...]” (*Ibid.*, p. 43), e o segundo “[...] explica as coisas tais como são concebidas ou podem ser concebidas por nós, [...]” (*Ibid.*, p. 43-44). Enquanto das definições do primeiro gênero, por serem representações de coisas determinadas, pode-se predicar “[...] a verdade ou a falsidade, e para que seja uma boa definição há de ser verdadeira; é o denominado ‘critério de correspondência’, entre o que diz uma sentença e o que ocorre na realidade deve existir uma relação de adequação ou satisfação.” (GUISADO, 1999, p. 206), das definições do segundo gênero, por serem simples modos do pensamento sem correspondência exterior, neste gênero de definições não é posta em questão a

verdade ou não do que foi concebido, ou seja, não se pode exigir “[...] a verdade como correspondência, mas sim que seja concebível a definição e o objeto definido [...]” (*Ibid.*, p. 206). Em outros termos: no primeiro gênero, as definições são representações, e como tais têm um objeto determinado, cuja “[...] concebibilidade, agora, não concerne mais simplesmente à coerência interior de nosso pensamento, mas à possibilidade intrínseca da coisa representada.” (GUEROULT, 1997, v. 1, p. 23). E, no segundo gênero, por não serem representações, as definições são apenas concepções internas ao pensamento sem correspondência exterior, a concebibilidade “[...] é puramente subjetiva, ela concerne somente à não-contradição interna de nosso pensamento, [...]” (*Ibid.*, p. 23).

Nesta mesma Carta, Spinoza cita e analisa o exemplo de uma “má Definição”, a definição de Borelli: “[...] alguém disse que duas linhas retas que encerram um espaço são ditas figuráveis.” (Ep 9, SO4, p. 44). Se nesta definição os termos “linhas retas” estão sendo empregados no sentido usado habitualmente pelos geômetras, teremos uma má definição porque ela estaria atribuindo uma natureza inconcebível em si mesma à coisa: o espaço encerrado entre duas retas. Ora, de acordo com os conceitos acordes pela Geometria, duas retas podem fazer um ângulo qualquer, caso se cruzem, mas nunca encerrarão um espaço. Além de ser uma má definição, ela seria, também, necessariamente falsa, visto não poder ser conforme a natureza da coisa definida. Explicitando estas duas razões, pode-se afirmar que a definição é

formulada com termos de sentido diverso do sentido usual em que estes termos são utilizados (má denominação) e se aplica a algo que é inconcebível, caso seja observado o sentido usual dos termos empregados: um espaço encerrado por duas retas (inconcebibilidade real), ou seja, segundo Gueroult, é uma má definição “[...] porque a estrutura essencial que ela atribui à coisa é ela mesma inconcebível; e, desse fato, ela é falsa, visto ela não ser e não poder ser conforme a natureza de seu objeto.” (1997, v. 1, p. 24).

Na hipótese de convencionarmos que substituiremos os termos “linhas retas” por “linhas curvas”, e sempre que nos referirmos àqueles, escreveremos estes últimos, poderíamos esclarecer o sentido dos termos empregados por Borelli. Por meio desta convenção, a definição se tornaria concebível porque eliminaríamos as duas razões que a tornam uma má definição, seja na perspectiva do sentido dos termos (má denominação), seja na perspectiva da possibilidade intrínseca do seu objeto (inconcebibilidade real), isto é, a definição agora se torna concebível porque versa sobre um objeto possível: o espaço encerrado entre duas linhas curvas. Assim convencionada, a definição não será mais necessariamente falsa e poderemos introduzir a questão dela ser ou não verdadeira: no caso de ser conforme a natureza do objeto definido ela será uma definição verdadeira; em caso contrário, ela será falsa.

Portanto, uma boa definição para Spinoza deve cumprir duas exigências básicas: em primeiro lugar, deve ser formulada, utilizando os termos em seu sentido usual, ou definindo o seu novo sentido, se os

utilizarmos em sentido diverso; em segundo lugar, a estrutura essencial atribuída ao objeto deve ela mesma ser concebível no caso das definições do primeiro gênero (que se referem aos objetos exteriores ao entendimento); no caso das definições do segundo gênero (que não se referem às coisas exteriores ao entendimento), devem apenas ser concebíveis internamente. Se qualquer uma destas duas exigências não for cumprida, teremos uma “má” definição, à semelhança da definição de Borelli. Observe-se que estas condições de Spinoza concernentes às definições são em tudo semelhantes às condições gerais de validade das definições do método dedutivo em geral, conforme a citação *supra* de Guisado (1999, p. 202).

2.2 A NATUREZA DAS DEFINIÇÕES

Não obstante a explicação de Spinoza na Carta 9 sobre as definições, como a *Ética* foi escrita *ordine geometrico demonstrata*, ou, conforme Guisado (1999, p. 202), dedutivamente, torna-se necessário examinarmos a natureza de suas definições. Tal necessidade advém, por um lado, da consideração do sistema spinozista como dedutivo, no qual as definições devem cumprir determinadas condições para serem consideradas adequadas, como, por exemplo, eliminar a ambiguidade dos termos definidos, que implica na verificação das condições de adequação requeridas (*Ibid.*, p. 203). Por outro lado, a considerar a análise de Victor Delbos (1987, p. 7) e Martial Gueroult (1997, v. 1, p. 36), o sistema spinozista, considerado como geométrico, implica na verificação das condições de inteligibilidade de suas definições, que devem ser as

mesmas das definições geométricas iniciais, que excluem necessariamente qualquer questionamento estranho ao conteúdo precedentemente posto ou qualquer noção que não seja diretamente exigível pelas afirmativas, isto é, se as definições são imediatamente evidentes ou se necessitam de algo mais além delas mesmas para terem a “certeza da verdade”.

Entretanto, cumpre ressaltar a distinção entre os objetos temáticos da Geometria e da Metafísica: quanto à primeira, seu objeto de estudo são os seres de razão (as essências das coisas que não tem existência exterior a nós); quanto à segunda, seu objeto temático são os seres fisicamente reais (as essências das coisas que têm existência exterior a nós, seja na duração ou na eternidade). É desta distinção dos objetos temáticos que advém a importância da natureza das definições metafísicas, pois elas versam sobre as essências de coisas exteriores a nós constituindo um conjunto de noções fundamentais no sistema spinozista. Para Gueroult (*Ibid.*, p. 27), ao contrário da Geometria, a admissão da verdade destas noções deve necessariamente ultrapassar a mera concebibilidade interna ao entendimento. As definições metafísicas, ou os “[...] pressupostos da *Philosophia* são investidos de uma evidência ao menos igual àquela dos pressupostos da Geometria, [...]” (*Ibid.*, p. 36), ou seja, elas devem poder sustentar apenas por si a “certeza da verdade” preconizada por Spinoza em sua definição de método, para que possam ser o fundamento de toda a *Ética*. Ou, como escreve Louis Meyer, no *Præfatio* dos PPC, “Pois, como todo conhecimento certo e seguro de uma coisa

desconhecida somente pode ser extraído e derivado de coisas previamente *conhecidas com certeza*, é necessário assentar antes estas na base, para levantar depois sobre elas, como um *fundamento sólido*, todo o edifício do conhecimento humano, sem risco deste se abater por si mesmo ou de desabar ao menor choque.” (SO1, p. 127, grifo nosso).

Pelo exposto, evidencia-se a necessidade das definições da *Ética* serem consideradas como pertencentes ao primeiro gênero citado por Spinoza na Carta 9, referindo-se às coisas exteriores ao pensamento, definindo-as verdadeiramente, ou seja, como definições de coisas externas ao nosso entendimento e correspondentes a elas. Todavia, cumpre examinarmos se seria lícito considerá-las em tal sentido forte, ou, em caso contrário, a despeito de sua necessidade de certeza, as definições devem ser consideradas num sentido mais fraco, incluindo-se no segundo gênero, ao lado das noções internas ao pensamento, sem nenhuma correspondência exterior. Ou, ainda, apesar de remota, numa terceira hipótese: a de que as definições seriam uma mera convenção verbal, restringindo-se a assinalar o significado desta ou daquela palavra.

Nesta última hipótese, as definições seriam apenas nominais, cuja função dentro do sistema seria única e necessariamente a de nomear as coisas; ou, como escreve Gueroult, ao analisar esta hipótese: “[...] elas se contentariam em explicar os *nomes* pelos quais nos *convém* designar tal ou tal coisa, e seu enunciado não acarreta, como aquele dos axiomas, nosso assentimento necessário.” (1997, v. 1, p. 20, grifo do

autor). Neste caso, não seria lícito considerar as definições como noções fundamentais na *Ética*, pois estaríamos tratando de convenções verbais; e, como tais, a única pretensão de evidência que poderiam ter seria a consensual. Assinale-se aqui que não é a hipótese das definições serem nominais o que lhes interdita a função de noções fundamentais, mas sim a hipótese de que esta seja a sua única função dentro da *Ética*. Como vimos acima, no exemplo dado por Spinoza de uma má definição, nomear corretamente as coisas é fundamental para a concebibilidade das definições, e, por conseguinte, para a garantia de suas funções na obra. Com efeito, a importância da designação correta das coisas é explicitamente sustentada por Spinoza na parte 2 da *Ética*, ao escrever que “[...] a maioria dos erros consiste apenas em que não aplicamos corretamente os nomes às coisas.” (E2P47S).

Se considerarmos as definições spinozistas no sentido mais fraco, como simples modos do pensamento sem correspondência exterior a este, não se poderia indagar acerca da verdade ou não das definições, pois, como vimos acima, uma definição verdadeira em relação aos seres fisicamente reais é aquela que está conforme com a natureza da coisa definida. Ora, neste caso, as definições não seriam representações de objetos exteriores ao entendimento, o que nos interditaria de considerar as definições como conformes ou não à natureza de um objeto, visto não haver nenhum representado. Neste caso, a única necessidade das definições seria a da concebibilidade interna. Se não podemos questionar a conformidade

aos objetos ou não das definições deste gênero, elas não podem ser consideradas como definições de seres fisicamente reais e, muito menos, como indubitavelmente certas pela Metafísica; por consequência, as definições deste gênero estão excluídas como noções fundamentais da *Ética*.

Por fim, resta-nos considerar as definições da *Ética* como pertencentes ao primeiro gênero citado por Spinoza na Carta 9 ou, no sentido forte: as definições são representações de objetos exteriores ao pensamento que convém ou devem convir a estes mesmos objetos, definindo-os verdadeiramente. A licitude como noções fundamentais do sistema spinozista das definições assim consideradas repousa sobre um paralelo entre a Geometria e a Metafísica, pois Spinoza confere ao *ordine geometrico*, ou às matemáticas (*Mathesis*), a função de elevar o entendimento finito à inteligibilidade do que é racional; ou como escreve no *Apêndice* à parte 1 da *Ética*, após descrever o prejuízo das causas finais: “Isto só por si seria causa bastante para que a verdade ficasse para sempre oculta ao gênero humano, se a Matemática, que não se ocupa de finalidades, mas apenas da essência das figuras e respectivas propriedades, não desse a conhecer aos homens uma outra norma de verdade.” (E1A, SO2, p. 79).

Segundo Gueroult, a legitimidade das definições Metafísicas resulta da identificação da Metafísica com a Geometria, de tal modo que a potência de verdade pela qual devam ser concebidos os seres fisicamente reais não possa ser outra que aquela pela qual são concebidos os seres de razão. O que funda este paralelo

é o fato de que a revelação do entendimento como potência de verdade é dada ao homem pela Geometria, porque é somente nesta que o homem “[...] apreende em ato a produção espontânea de ideias pelo seu pensamento, e vendo a verdade destas ideias se impor a ele do fato que, as produzindo ele mesmo, ele as apreende interiormente em sua gênese.” (*Ibid.*, p. 28), ou seja, os seres de razão da Geometria, ou seres geométricos, têm uma especificidade que os outros seres de razão não tem: nós podemos determinar-lhes uma causa adequada, enquanto que os outros seres de razão implicam a ignorância das verdadeiras causas. De fato, a definição específica de uma figura Geométrica pode ser substituída por uma definição genética (que explica a gênese da figura), ainda que a figura na natureza não seja engendrada como foi descrita nesta definição. Entretanto, mesmo sendo fictícia, segundo Gilles Deleuze – que se fundamenta nos §§ 73, 75 e 76 do TIE – esta causa pode ser utilizada como um “[...] bom ponto de partida, caso a utilizemos para conhecer a nossa potência de compreender, como um trampolim para atingir a ideia de Deus (determinando Deus o movimento da linha ou do semicírculo).” (2002, p. 54-55).

Para Gueroult, (*Ibid.*, p. 28), se a Metafísica é possível como ciência, ela deve poder utilizar esta potência de verdade de modo que o entendimento possa produzir espontaneamente as ideias dos seres reais, à semelhança da Geometria que produz espontaneamente as ideias dos seres de razão. De fato, ao expor as propriedades do entendimento, no que se

refere à produção das ideias, Spinoza considera que esta se dá por duas vias: o entendimento “[...] forma certas ideias absolutamente, e algumas a partir de outras.” (TIE, § 108). O exemplo utilizado para as ideias que se formam absolutamente é extraído da Geometria: “Assim é que forma a ideia da *quantidade* absolutamente, sem referência a outros conhecimentos, [...]” (*Ibid.*, § 108, grifo nosso). Portanto, apesar das distinções temáticas, a fonte produtora das ideias fundamentais da Geometria e da Metafísica é a mesma: o entendimento finito enquanto parte do entendimento infinito, ou seja, o entendimento como potência de verdade.

2.3 A CLASSIFICAÇÃO DAS DEFINIÇÕES DA PARTE 1

Das oito definições da parte 1 da *Ética*, sete foram escritas como *notae per se*, pois não serão demonstradas ulteriormente. Somente a sexta (a definição de Deus) será demonstrada nas proposições seguintes desta parte. Entretanto, a necessidade de demonstrá-la não implica a sua exclusão das *notions communes*, isto é, princípios universalmente aceitos, evidentes, indemonstráveis e indispensáveis que estão na base de nosso raciocínio. Spinoza explica que somente há necessidade de demonstrar, porque os homens não fazem “[...] distinção entre as modificações das substâncias e as próprias substâncias e não sabem como são produzidas as coisas.” (E1P8S2), donde, “[...] confundem a natureza divina com a natureza humana [...]” (E1P8S2); ou então, porque os homens não estão livres de preconceitos (E2P40S1).

2.4 A LÓGICA DAS DEFINIÇÕES DA PARTE 1

Segundo Guisado, “Os *termos primitivos* de uma teoria dedutiva são aqueles que se aceitam sem necessidade de se explicar seu significado e cuja propriedade é a independência lógica, [...]” (1999, p. 199, grifo do autor). É com a ajuda dos termos primitivos que as definições vão determinar o significado de novos termos, denominados *derivados*, que, por sua vez, irão compor-se com os primitivos para definirem outros termos. Para Guisado (*Ibid.*, p. 200), Spinoza vai utilizar os termos primitivos denominados *próprios*, em suas definições, como, por exemplo, *essência*, *existência*, *o limitado* e *causa*; e os termos primitivos denominados *impróprios ou lógicos*, como por exemplo, *implicar*, *conceber* e *a negação*. Assim, as noções de *causa sui* (E1Def1), *livre* (E1Def7) e *eternidade* (E1Def8) são definidas pelos termos primitivos próprios *essência* e *existência* e pelos termos primitivos lógicos *implicar* e *conceber*. Já a noção de *finitude em seu gênero* (E1Def2) é definida pelos termos primitivos próprios *o limitado* e *essência*. O termo *substância* (E1Def3) é derivado do termo primitivo próprio *existência* e dos primitivos lógicos *conceber* e *a negação*. O termo *atributo* (E1Def4) deriva do termo primitivo próprio *essência* e do derivado *substância*. O termo *modo* (E1Def5) deriva do primitivo próprio *existência*, do primitivo lógico *conceber* e do derivado *substância*. O termo *Deus* (E1Def6) deriva dos termos primitivos próprios *essência*, *existência* e *o limitado*, do primitivo lógico *a negação* e dos derivados *substância*, *atributo*, *eterno* (E1Def8) e *infinito* (definido na própria

E1Def6). O termo *necessária* (E1Def7) foi definido a partir do termo primitivo próprio *existência*.

Podemos observar que dentre as sete definições *notæ per se*, as três que definem o critério da substancialidade (E1Def3), do atributo (E1Def4) e do modo (E1Def5) dependem dos termos primitivos próprios *existência* e *essência*. Das quatro restantes deste grupo, que definem as propriedades, *causa sui* (E1Def1), eternidade (E1Def8), livre (E1Def7) e finitude em seu gênero (E1Def2), as três primeiras dependem unicamente de termos primitivos, os próprios *essência* e *existência* e os lógicos *implicar* e *conceber*. Já a quarta definição de propriedade, deriva dos termos primitivos próprios *essência* e *o limitado*. Donde os termos primitivos próprios *existência* e *essência* estão na base de toda a *Ética*. Ora, estes termos estão reunidos em uma única definição, a definição de *causa sui*.

2.5 A DEFINIÇÃO INICIAL: *CAUSA SUI*

Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve a existência; ou isto, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente. (E1Def1)³.

Com esta definição *notum per se* Spinoza inicia a *Ética*. Apesar de não estar definindo nenhuma coisa e sim uma propriedade, esta é uma das definições fundamentais do sistema spinozista por postular a identidade entre aquilo que é e aquilo que é concebido, ou seja, é a definição que funda a ontologia spinozista

³ Cf. o original: “*Per causam sui intelligo id cujus essentia involvit existentiam sive id cujus natura non potest concipi nisi existens.*” (E1Def1, SO2, p. 45).

porque possibilita que aquilo que o entendimento finito (por ser parte do entendimento infinito) concebe da coisa e o que a coisa é em si sejam postos como idênticos. Segundo Deleuze (2002, p. 62), Spinoza inverte a tradição que empregava a noção de *causa sui* em analogia com a causalidade eficiente, como *causa de um efeito distinto*, ou, num sentido apenas derivado, no qual a noção de *causa sui* significaria tão somente *como por uma causa*, fazendo da *causa sui* o arquétipo de toda a causalidade, no seu sentido originário e exaustivo.

Como vimos acima, as definições em Spinoza podem ser de dois gêneros: o primeiro explica a coisa tal como é fora do entendimento, e o segundo explica a coisa tal como é concebida ou pode ser concebida por nós. Ora, apesar da necessidade que as definições da *Ética* têm de pertencerem ao primeiro gênero, pelo fato da definição de *causa sui* – uma propriedade, e como tal, considerada pela tradição um conceito derivado e sempre *in alio* –, estar antecedendo a definição de substância – considerada como um conceito primitivo, e sempre *in se* –, não estaríamos inclinados a considerar esta definição como uma exceção, e, por conseguinte, incluí-la no segundo gênero citado?

Ademais, se considerarmos o que Spinoza escreve na Carta 60, a Tschirnhaus: “[...] julgo que basta observar o seguinte, cumpre averiguar aquela ideia da qual possa se deduzir todas, [...]” (Ep 60, SO4, p. 271), constataríamos que a definição de substância está mais acorde com esta condição do que a de *causa sui*, ou seja, a definição de substância seria mais adequada a uma introdução ao sistema, pois esta nos

assemelha mais primitiva do que uma definição de propriedade (da substância). Além disso, podemos também indagar o porquê da definição de *causa sui* estar definindo a propriedade de algo (a substância) ser a causa de si mesmo, sem que se tenha antes definido este algo ou sequer postulado a sua existência.

Quanto à primeira questão, devemos considerar a importância da *causa sui* como propriedade necessária e fundamental da substância absolutamente infinita ou Deus. Vimos anteriormente que devido à falta de atenção ou por preconceito dos homens, a definição sexta (ou de Deus) necessita ser ulteriormente demonstrada. Ora, a propriedade de ser causa de si mesmo deve necessariamente pertencer ao ser absolutamente infinito, ou seja, sem a *causa sui* definida, Spinoza não poderia provar a existência divina e nem sequer postular a sua existência. No dizer de Gueroult, a *causa sui* é um importante “[...] meio de prova, porque ela é a propriedade decisiva da substância que vai permitir estabelecer a existência de Deus.” (*Ibid.*, p. 41). A utilização da propriedade de algo ser a causa de si mesmo, ou a *causa sui* como meio de prova para a existência de Deus, pode ser melhor evidenciada se examinarmos a forma das duas provas que utilizam o argumento ontológico: a primeira e a última dentre as quatro provas apresentadas por Spinoza fundamentam-se no argumento ontológico de forma distinta, sendo esta fundamentação indireta na primeira, através da demonstração pelo absurdo e na última a fundamentação é direta. A utilização da definição de *causa sui* nestas provas é indispensável,

porque na primeira é ela que interdita negar que a essência divina não envolve a existência (E1P7D e E1P8S2), sob pena de incorrerem em um absurdo (E1P11D), isto é, concebermos um ser absolutamente infinito que não é capaz de se autoproduzir; e na segunda ela é afirmada como uma propriedade necessária de um ente absolutamente infinito, isto é, Deus (E1P11S).

Quanto à segunda questão, em Geometria o entendimento produz espontaneamente as ideias dos seres de razão sem postular a existência externa ou não de tais seres, podendo “[...] definir uma certa propriedade separadamente, sem saber se alguma figura possa possuí-la.” (GUEROULT, 1997, v. 1, p. 40). Donde surge o problema: “[...] procurar a figura que possua tal propriedade ou, se for o caso, demonstrar que ela não pode existir em nenhuma.” (*Ibid.*, p. 40), pois “Para cada coisa deve poder designar-se a causa, ou razão, pela qual a coisa existe ou não existe.” (E1P11D2). Na Metafísica ocorre o mesmo, pode-se definir a propriedade de uma coisa sem que seja necessário, simultaneamente, postularmos a existência ou não desta coisa. De fato, se a fonte produtora das ideias fundamentais da Metafísica é a mesma da Geometria, ou seja, o entendimento finito enquanto parte do entendimento infinito, não haveria porque postularmos um estatuto diferente para as noções fundamentais da Metafísica, ainda que os objetos temáticos sejam distintos.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DELBOS, Victor. *Le Spinozisme*. 5. ed. Paris: J. Vrin, 1987.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa: Filosofia Prática*. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. Revisão técnica de Eduardo D. B. de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002.

GUEROULT, Martial. *Spinoza*. v. 1 (Dieu) e v. 2 (L'Âme). Paris: Aubier-Montaigne, 1997. (Analyse et Raisons).

GUISADO, Maria Carmen Casillas. "Algunas Observaciones sobre el Método Deductivo en Spinoza". In: BLANCO-ECHAURI, Jesús. (org.). *Espinosa: Ética e Política* - Encontro Hispano-Português de Filosofia. Santiago de Compostela, 5-7 de abril de 1997. Santiago de Compostela: Universidade, 1999. p. 199-210.

MACHEREY, Pierre. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie: les voies de la libération*. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1997a. (Les grands livres de la Philosophie).

_____. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie: la nature des choses*. Paris: Presses Universitaires de France, 1998a. (Les grands livres de la Philosophie).

_____. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie: la condition humaine*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997b. (Les grands livres de la Philosophie).

_____. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La seconde partie: la réalité mentale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997c. (Les grands livres de la Philosophie).

_____. *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie: la vie affective*. 2. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1998b. (Les grands livres de la Philosophie).

SPINOZA, Benedictus de. *B. D. S. Opera Posthuma* – Amsterdam 1677. Reprodução fotográfica integral. A cura de Pina Totaro. Prefazione di Filippo Mignini. Macerata: Quodlibet, 2008.

_____. *B. D. S. Opera Posthuma*. [S. l.: s. n.], MDCLXXVII [1677].

_____. *Correspondência (Cartas 2, 4, 12, 21, 32, 34 e 50)*. Tradução e notas de Marilena de Souza Chauí. In:

_____. *Espinosa*. Seleção de textos de Marilena Chauí; traduções por Marilena Chauí et al. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 365-391. (Os Pensadores).

_____. *Correspondencia*. Introducción, traducción, notas y índice de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1988.

_____. *Court Traité sur Dieu, L'Homme et la Béatitude*. Traduit pour la première fois en français et précédé d'une introduction par Paul Janet. Paris: Germer Baillièrre et C^{ie}., 1878.

_____. *De Nagelate Schriften van B. D. S.* [S. l.]: Gedrukt in 't Jaar, MDCLXXVII [1677].

_____. *Ethica/Ética*. Edição bilíngue Latim-Português. Tradução e Notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

_____. *Éthique*. Texte Latin, traduction Nouvelle avec notice et notes par Charles Appuhn. Paris: J. Vrin, 1983. 2 v. em 1. (Bibliothèque des Textes Philosophiques).

_____. *Éthique*: Présenté et traduit par Bernard Pautrat. Paris: Éditions Du Seuil, 1999.

_____. *Ética*. Introdução de Huberto Rohden e tradução de Jean Melville. São Paulo: Martin Claret, 2002. (A Obra-Prima de Cada Autor – Série Ouro).

_____. *Ética*. Introdução e notas de Joaquim de Carvalho. Tradução e notas da parte I de Joaquim de Carvalho, tradução das partes II e III de Joaquim Ferreira Gomes, tradução das partes IV e V de António Simões. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.

_____. *Ética*. Prefácio e tradução de Lívio Xavier. São Paulo: Atena, 1. ed. 1957, 4. ed. 1960. (Biblioteca Clássica).

_____. *Ética*. Tradução e notas da parte I de Joaquim de Carvalho, tradução das partes II e III de Joaquim Ferreira Gomes, tradução das partes IV e V de António Simões. In: _____. *Espinosa*. Seleção de textos de Marilena Chauí; traduções por Marilena Chauí et al. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 69-299. (Os Pensadores).

_____. *Principios de la Filosofia Cartesiana. Pensamientos Metafísicos*. Introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1988b. (Inclui TIE).

_____. *Spinoza Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; 2. Auflage 1972, 4v.

_____. *Spinoza: Tratado Breve*. Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez. Madri: Alianza, 1990.

_____. *Spinoza's Short Treatise on God, Man, & his well-being*. Translated and edited with an introduction and commentary and a Life of Spinoza by A. Wolf. London: Adam and Charles Black, 1910.

_____. *Tratado da Reforma do Entendimento*. Tradução por Abilio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1987. 111 p. (Textos Filosóficos, 14). Tradução de: *Tractatus de Intellectus Emendatione*.

_____. *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. Introducción, traducción y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1988b. (inclui PPC e CM).

_____. *Tratado Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. Revisão de Homero Santiago. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Tratado Teológico-Político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

