

## O INDIVÍDUO EM SPINOZA: ABSORÇÃO DE PERSONALIDADE

André Santos Campos\*  
andre\_campos@clix.pt

**Resumo:** Longe de inventar uma nova linguagem filosófica, ou mesmo de subverter uma tradicional ou de senso-comum, Spinoza começa por penetrar no edifício de cada conceito problemático para o reconstruir a partir de dentro, mantendo a designação habitual mas dando-lhe um novo significado: é o que faz com o conceito de indivíduo. A individuação sempre foi problema específico de metafísica, acompanhando a indivisibilidade, e correndo paralelo à eminência nas discussões jurídico-políticas do conceito de pessoa. Com a Modernidade, Descartes e Hobbes cruzam as duas problemáticas, e misturam o indivíduo e a pessoa: uma pessoa individual. Spinoza vai muito mais longe. O seu indivíduo é princípio constitutivo da metafísica e da ontologia do sistema, perpassando todas as áreas do mesmo: chegando à jurídico-política, absorve tudo o que se dissera da pessoa, e torna-se tema fundamental de direito e de política.

**Palavras-Chave:** Indivíduo, Spinoza, pessoa, endoreconstrução, política.

**Abstract:** Far from inventing a new philosophical language or even from subverting a traditional (or common-sense) one, Spinoza seems to enter the edifice of each problematic concept in order to reconstruct it from within – the usual linguistic designation of each concept is maintained, but Spinoza gives it a new meaning. That is precisely what he does with the concept of the individual. Individuation, in particular, has always been a specific problem in the field of metaphysics, there being synonymous with indivisibility; in the field of legal and political discussions, however, prominence was afforded to the problem of personality. With Modernity, Des-

cartes and Hobbes are able to cross both problems, and so they associate the individual and the person into a new concept (metaphysical and political): the individual person. Spinoza endeavours to reach further. His individual is a productive principle of metaphysics and occupies a central place in his systematic ontology, whilst passing through all fields of this system. When it reaches the realm of political philosophy, it absorbs all that was previously said on personality, and thus becomes the fundamental concept of his law and of his politics.

**Key-Words:** Individual, Spinoza, personality, politics.

Spinoza não é um filósofo do senso comum. A sua construção filosófica em modelo sistêmico é de livre acesso a todos os capazes de entendimento, sages e vulgos, mas repleta de áreas restritas ao vulgo que insista em permanecer nos meandros do senso comum. É que a excelência culminando o sistema, diz Spinoza na *Ética*, é rara e inatingível para a maioria, mas também difícil em equivalência: dificuldade que exige um inconformismo por cada um com uma sua situação estacionária no senso comum e uma necessidade de um incremento de si para fora desse senso comum. E a dificuldade não consiste apenas no árduo acesso à excelência mas também na árdua obtenção e manipulação dos instrumentos que permitem o percurso de árduo acesso. Ora tais instrumentos de um pensar filosófico são sobretudo linguísticos, pelo que a penetração na filosofia de Spinoza acarreta uma declaração de caducidade das noções compondo o senso comum e em simultâneo um requerimento da necessidade de superação dessas noções. À terminologia propagada no intercâmbio do quotidiano Spinoza passa um atestado de insuficiência. A exposição da filosofia depende então não tanto de um recenseamento dos termos comuns mais adequados a empregar, mas mais de um suplantar desses termos, de uma reconceptualização.

Contudo, uma simples transformação terminológica traz consigo o perigo óbvio de tornar hermético o filosofar, pois se o pensar decorrer na pura invenção de uma nova linguagem que não reconheça linhagem, esse pensar enrolar-se-á no interior de si e o

\* Pós-doutorando no Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa.

filósofo correrá o risco de linguajar tão só consigo mesmo – risco impondo que dele se fuja quando a proposta da construção filosófica empreendida é uma de livre acesso a todos os capazes de entendimento. Reconceptualizar é pelo contrário forjar uma nova terminologia em simultâneo reconhecendo a presença de uma terminologia passada de superação necessária, é “conceptualizar de novo, a partir do antigo”. O livre acesso ao sistema é assim assegurado pelo recurso aos antigos instrumentos do senso comum, mas essa construção sistémica depende da atribuição aos mesmos instrumentos de uma nova funcionalidade que transponha a caducidade da antiga: a reconceptualização torna-se sobretudo numa *resignificação*.

Isto pressupõe que o exercício do filosofar seja acompanhado por um persistente trabalho de remodelação da linguagem, na medida em que para cada passo dado no pensar seja necessário o recurso a um instrumento primário do senso comum convidando a alteridade a acompanhar esse pensar, recurso este que reconhece a insuficiência terminológica e acomete uma *resignificação* que com frequência é um reviramento de termos. Toda a filosofia de Spinoza é afinal um convite frequente a um *reviramento* do senso comum.

Revirar um termo não é apenas conferir-lhe um novo significado, mas sim conferir-lhe o significado contrário àquele detido no âmbito do senso comum. E a sua exigibilidade é de fácil explicação: como a linguagem não é para Spinoza senão o conjunto de imagens inadequadas à verdade do pensamento, a constância dos significados correntes representa a constância dessa inadequação ou a situação estacionária do ignaro, pelo que o desenvolvimento do pensar que corresponda à explanação da verdade acarreta o contrário dessa situação estacionária, e por conseguinte também o contrário dos significados terminológicos aí constando. A linguagem filosófica mantém-se um conjunto de imagens, mas a sua inadequação degrada-se e o trabalho de transformação da linguagem progride para uma quase plena reflexão da verdade.

Este revirar do significado de um termo do senso comum para o seu contrário é explícito nos textos de Spinoza, embora implícita

a sua dependência de um persistente trabalho de remodelação da linguagem. Daí com frequência se interpretar esse reviramento como súplice ambiguidade terminológica<sup>1</sup> ou como estratégia de sobreposição de duas linguagens num artifício que recorre ao equívoco para encriptar prudencialmente o genuíno pensamento do filósofo.<sup>2</sup> Mas de facto não há em Spinoza nem ambiguidade terminológica nem sobreposição de duas linguagens contrárias: assumir a ambiguidade<sup>3</sup> corresponde ao reconhecimento de um peso equivalente aos dois significados contrários de um mesmo termo, quando Spinoza recorre a um segundo significado que inverta o primeiro precisamente pela negatividade deste no sistema; e sobrepor duas linguagens contrárias por artifício estilístico com o fim de dissimular a clandestinidade de um pensamento é afinal reconhecer a completude de duas linguagens que chocam entre si, e não desvelar a filosofia como exercício itinerante do pensar.

O que sobretudo preocupa Spinoza é a vera natureza das coisas, o conteúdo em formação da filosofia, e não o mais correcto significado das palavras. Por isso, ao verificar que a terminologia do senso comum reflecte com inadequação os objectos e temas para que aponta, Spinoza corrige-a, revirando-os. Opera então aquilo a que se chamou já de *revolução semântica*.<sup>4</sup>

O intento primordial não é porém o de subverter o que fora já dado pelo senso comum, num movimento intelectual visando

<sup>1</sup> Cf. Alquié, F. *Le rationalisme de Spinoza*, p. 132.

<sup>2</sup> Cf. Strauss, L. *How to Study Spinoza's Theologico-political Treatise*; Rosen, S. *Spinoza's Argument for Political Freedom*; Lang, B. *The Politics of Interpretation: Spinoza's Modernist Turn*; Yovel, Y. *Espinoza e Outros Hereges*, p. 146-155.

<sup>3</sup> Cf. Aquino, J. A. de. *Hermenêutica e Ambiguidade: a estratégia discursiva de Espinoza*, p. 43.

<sup>4</sup> Cf. Walther, M. *Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas*; Jongeneelen, G. H. *Semantic change and the semantics of spinozism*; Blanco-Echauri, J. *Las concepciones del *Ius Naturale* o los fundamentos de la política en Grocio, Hobbes y Espinoza*.

apenas a desvalorização e conseqüente destruição da antiga terminologia: subverter é virar a partir de baixo, fazer do fundamento cúpula e da cúpula fundamento, num ímpeto impresso exteriormente em oposição ao que se reverte. Spinoza vai bem mais longe na sua revolução semântica: na demanda da vera natureza das coisas, ele começa de penetrar na terminologia do senso comum para em seguida esta ser corrigida ao acompanhar esse processo de demanda. A construção de um sistema filosófico de livre acesso exige o retomar da linguagem de todos, a do senso comum, para a partir do seu interior crescer em verdade ao ponto da remodelação dessa linguagem. Se a exposição filosófica de Spinoza deixa transparecer uma “penúria de palavras” empregadas, isso deve-se à sua penetração na “penúria das palavras” própria do senso comum.<sup>5</sup> O reviramento terminológico de Spinoza não é então uma mera subversão, é acima de tudo uma *endoreconstrução*.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> É o próprio Spinoza quem, numa carta a H. Oldenburg, confessa uma sua frequente “penúria de palavras” (*penuriam verborum*) (Spinoza. Ep. VI, G IV, p. 36). F. Akkerman, examinando a linguagem de Spinoza em termos de riqueza ou pobreza, acaba no fundo por caracterizar toda a latinidade de Spinoza como uma “penúria de palavras” devido ao seu uso frequente de repetições, quer dos seus próprios textos quer de textos clássicos (Akkerman, F. *Studies in the Posthumous Works of Spinoza. On style, earliest translation and reception, earliest and modern edition of some texts*, p. 25-36. E \_\_\_\_\_. La Pénurie de Mots de Spinoza). No sentido oposto, tomando a linguagem como herança de cultura, P.-F. Moreau vê qualquer transmissão de pensamentos como um “reprendre le langage d’autrui”, assim se explicando as repetições (Moreau, P.-F. *Spinoza. L’expérience et l’éternité*, p. 364).

<sup>6</sup> Este é no fundo o meio pelo qual Spinoza discorre no seu pensar: impõe-se destruir uma estrutura que já está e no seu lugar implantar uma nova, mas mantendo a aparência exterior do que aí estava. Tal como um arquiteto pode renovar todo um velho edifício construindo-o de novo, embora mantendo (melhorada) a fachada do edifício antigo, assim também Spinoza constrói o novo no lugar do antigo mantendo a fachada (melhorada) do antigo. É aliás muito interessante que H. A. Wolfson (*The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, p. 13),

Quando, portanto, Spinoza evoca termos próprios das doutrinas de direito natural para explicitar o que não é em comum próprio dessas doutrinas, mas porventura contrário, não há em rigor uma oposição subversiva às mesmas, mas um penetrar nelas corrigindo-as, construindo de novo o seu significado a partir do seu interior. Ora endoreconstruir um conceito passa por identificar os seus pontos de apoio ou pilares fundamentais para os fortalecer numa *reconstituição* de significado da qual resulte uma maior adequação do todo. E ao escrever imerso num quadro conceptual de herança hobbesiana que consocia direito e individualidade, não é escabroso a Spinoza identificar o indivíduo como um desses pilares fundamentais e empreender uma transformação da sua apreensão.

O indivíduo é conceito problemático que precede em muito a sua adoção pelas filosofias da Modernidade, e nessa longa tradição assume a exclusividade da sua pertença ao domínio da metafísica. Em geral, designaria a presença no ser de uma singularidade diferenciada – singular numa indivisibilidade por si e diferenciada numa divisibilidade por outrem (*in se indivisum, ab aliis divisum*, nas palavras de Tomás de Aquino, em *Quaestiones disputatae. De veritate*, 1, q. 1, a. 1, co) –, aferível em contextura platônica enquanto participação num gênero ou em contextura aristotélica enquanto composto de matéria e forma. A indivisibilidade começa de ser o momento primeiro da unidade, não sendo portanto por acaso que Cícero<sup>7</sup> tivesse proposto o termo latino *individuum* como caracterização do grego *atomon* remetido a Demócrito, pelo que qualquer investigação da unidade num cosmos de multiplicidade – a unidade preconcebendo-se como fonte de um princípio de harmonia – abraça uma discussão da individualidade. Mas uma individualidade

remontando todo o Spinoza a medievalismos, diga das suas leituras latinas que lhe tenham fornecido apenas “a new vocabulary for old ideas”, quando afinal Spinoza bebe nelas “an old vocabulary for new ideas” (Wolfson, H. A. *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, p. 13)

<sup>7</sup> Cf. Cícero. *De Finibus*, p. 18.

indiferenciada é já para Aristóteles uma insuficiência para a obtenção de um rudimento de substância, aí se não preenchendo então o indivíduo. Daí a importância do problema da individuação pela matéria ou pela forma, que tão caro acaba por ser aos Escolásticos: para Tomás de Aquino, na *Summa Theologiae* (1ª q. 14 a.11 co), recuperando as alusões aristotélicas, cada ser real constituindo-se numa composição de forma e matéria, é a forma que dá em determinação unidade indivisível ao ser mas, ao indiferenciar-se perante outras formas, ela integra a base comum do universal, pelo que a fonte primordial da individuação tenha de ser o que atribui diferenciação ao ser, isto é, a razão da distinguibilidade é legada pelo âmbito das limitações próprio da divisibilidade e da multiplicidade, que é afinal o âmbito da matéria – a individuação é uma produção da matéria; num sentido diverso, Duns Scott<sup>8</sup> entende a forma como unidade numérica de um universal quantitativo, havendo já diferenciação nas formas se o problema da individuação for tomado como um problema matemático de compatibilização da unidade com e na multiplicidade – ademais, a forma não é simplesmente natureza universal, mas o princípio da qualidade mesma do individual enquanto singular, enquanto *este* singular (*haecceitas*);<sup>9</sup> numa disposição inversa e mais extremada, integrando a controvérsia medieval dos universais, o nominalismo com expoente em William de Ockham rejeita a existência no real do universal, pelo que toda a realidade é individual por si, acarretando a caducidade das discussões a propósito da fonte formal ou material do princípio interno de individuação, pois a individuação integra o acto de criação eficiente que dá existência à coisa individual.

<sup>8</sup> Scott, D. *Le principe d'individuation*, p. 71-250.

<sup>9</sup> Embora sem a comparência da profundidade conceptual da *haecceitas*, J. B. Hauréau (1850, p. 125) aponta as origens da distinção formal numérica no islamismo, em Averróis (Hauréau, J. B. *De la philosophie scolastique*, p. 125), enquanto G. Deleuze o faz no judaísmo, em Hasdai Crescas (Deleuze, G. *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 57)..

Este centramento metafísico da unidade individual na natureza existente do real, evidenciado em especial a partir de William de Ockham, atinge o seu apogeu na transição da Escolástica para a Modernidade operada na obra de Francisco Suarez. Agora, o indivíduo é a chave primeira para a averiguação de toda a unidade própria da metafísica, aqui chamada de “unidade transcendental”, e ele perde referência tanto a uma pura indivisibilidade como a qualquer fundamento positivo de individuação diferenciada que se encontre fora de si – a individuação enquanto princípio físico e diferenciação metafísica ocorre por inteiro na própria entidade. Por outras palavras, é no plano da essência que a noção de indivíduo encontra explicitação, numa relação de similitude entre a unidade essencial e a unidade individual, o indivíduo nada acrescentando de novo ou efetivo à essência específica, designando sim a unidade expressa e determinada do ser.<sup>10</sup> E tudo isto por imposição bastante da razão que impera sobre a natureza das coisas e se faz cumprir até pela criação divina, pois nem Deus pode fazer com que “a entidade real, enquanto existe na coisa mesma, não seja singular e individual”.<sup>11</sup>

Curiosamente, a importância crescente do conceito de indivíduo no campo da metafísica até à Modernidade nunca chega a fortalecer-se ao ponto de se tornar instância de inteligibilidade de uma ampla consideração filosófica das várias etapas do real, nunca sendo causa, razão ou fundamento de qualquer todo unitário que integre. Assim, o indivíduo não é feito personagem dos excursos filosóficos sobre a política e o direito, não só por estas temáticas serem tradicionalmente específicas do homem e não ser a individuação suficiente por si para humanizar o ser, mas também porque até mesmo o homem é inconcebível fora de uma integração prévia num todo político do qual é parte (da mesma maneira que um corpo, que

<sup>10</sup> Cf. Suarez, F. *Disputationes Metaphysicae*, p. 560-6, e 644-5. A propósito da individuação em F. Suarez, ver a título de exemplo, Courtine, J.-F. *Suarez et le système de la métaphysique*, p. 496-519; e Gómez, M. A. *Sobre el concepto de individuo en F. Suárez*, p. 45-64.

<sup>11</sup> Suarez, F. *Disputationes Metaphysicae*, p. 567.

é entendido como composto por partes, permanece ainda indivíduo enquanto indivisibilidade diferenciada, por nenhuma das suas partes validar-se fora desse composto). Isto é evidente em Aristóteles: a *pólis* precede o homem porque o todo precede a parte, e tal como sem a precedência de um corpo não há pé nem mão exceto por homonímia, também sem a precedência da *pólis* não há suficiência do homem exceto por analogia – com um bicho ou com um deus (*Pol.*, 1253a9-29). E enquanto na passagem para a Escolástica a discussão da individualidade se vai afastando do princípio de individuação aristotélico, tal não sucede com esta concepção do homem como ulterior ao todo político que integra, a qual vai perdurando mais ou menos intensamente até aos contratualismos modernos. Nem mesmo Francisco Suarez, que centra a unidade metafísica do princípio de individuação no ente, chega a dar relevo constitutivo ou demonstrativo ao individual perante o poder de um todo político, tal poder nascendo e sendo próprio da comunidade natural dos homens e em nada se relacionando com o princípio de individuação.<sup>12</sup>

Na verdade, excursar sobre a política e o direito, até à Modernidade, é sobretudo debruçar-se sobre a natureza de um homem (*anthropos*) já parte de um todo que lhe pré-existe, e tal núcleo parcial de incidência nunca é dito indivíduo na sua unidade, mas “cada um” (*hekastos*), inconcebível enquanto “cada um separado” (*hekastos chōristheis*). Mesmo no mundo da latinidade da qual provém o

<sup>12</sup> Para F. Suarez, o poder provém de Deus, mas apenas como origem abstrata, a sua origem concreta residindo na comunidade. O homem tem poder, mas não enquanto considerado em si, apenas numa coleção de homens: “[...] potestatem hanc ex vi solius iuris naturae esse in hominum communitate. Probatur, quia est in hominibus, ut probatum est, et non in singulis vel in aliquo determinate, ut etiam est ostensum. Ergo in collectione; est enim sufficiens partitio” [este poder partindo da força do direito de natureza está apenas na comunidade dos homens. Prova-se, porque está nos homens (como se provou) e não no singular ou em algum determinado (como também se expôs). Está sim na coleção, que é de fato divisão suficiente]. (Suárez, F. *De Legibus ac Deo Legislatore in Decem Libros distributus*, III, III, 4, vol. 5, p. 24).

termo *individuum*, não é aferível a sua presença em tais excursos: pelo contrário, aí onde o homem é interposto no âmago da trama relacionando a realidade da política e do direito, o miolo da unidade (parcial ou inteira) é chamado de *pessoa* (*persona*). Desta maneira, paralela à progressão da centralidade que o conceito de indivíduo vai tomando no âmbito da metafísica, flui a progressão da centralidade que o conceito de pessoa vai tomando no âmbito jurídico-político.

Pessoa é afinal para os latinos a condição humana daquele ao qual pode ser imputada a inserção numa relação qualificada pelo direito privado romano, em especial de *dominium*, *imperium*, ou *patrimonium*, pelo que em última análise todo o humano não reduzido ao estatuto de mera coisa pode ser dito pessoa.<sup>13</sup> A genealogia terminológica remete para a imagem da máscara dramática que presentifica em cena atual um determinado humano, o qual esteja já aí presente fisicamente (caso em que se *re*-apresenta a si, em cena) ou ainda não (caso em que é apresentado pelo físico de outrem, em cena). E é esta no fundo também a densidade jurídica atribuída ao conceito de personalidade, que presentifica numa relação

<sup>13</sup> Diz-se aqui “mera coisa” para salvaguarda do estatuto dos escravos no direito privado romano, que são coisa (*res*) jurídica e, em simultâneo, no dizer de Gaio, pessoas humanas: são enfim não “mera coisa”, mas “coisa humana” ou “coisa-pessoa”. Esta reificação jurídica da pessoa do escravo levou os historiadores do direito romano a concluírem não haver personalidade jurídica – tomada como momento de imputação de situações jurídicas activas e passivas – antes da época justinianeia. V., só a título de exemplo, Jörs, P. *Derecho Privado Romano*, p. 88-104. Eliachevitch, B. *La personnalité juridique en droit privé romain*, p. 350-373. Kaser, M. *Direito Privado Romano*, p. 99-100. Justo, A. S. *Direito Privado Romano*, p. 105-7. Mas se há já na época pré-justinianeia um direito das pessoas (*ius personarum*), como não considerar que haja personalidade jurídica? Certamente não essa que imputa direitos e deveres ao alcance de uma capacidade, mas uma outra mais rudimentar que qualifica todo e qualquer humano integrado numa relação jurídica, quer esteja numa posição de controlo ou exigibilidade, quer numa de coisa.

jurídica um determinado humano, independentemente da sua presença ou ausência físicas no momento da qualificação operada pelo direito.

É em derivação deste sentido que a própria teologia cristã se apropria deste conceito, por partir de uma associação em analogia entre relações de poder de um Deus criador transcendendo e imperando sobre o seu mundo criado e as relações de poder entre humanos segundo qualificadas pelo direito privado romano. Deus, sendo intelecto e vontade, gera o mundo por um amor semelhante àquele pelo qual um pai gera um filho, daí a Sua paternidade sobre o mundo, a qual decorre nos cuidados governativos da educação; e tal como um filho integra no direito romano o *dominium* do seu pai (*paterfamilias*), também o mundo integra o *dominium* de Deus e constitui o Seu *patrimonium*. Quando então Deus é tido por pessoa trina, a Sua paternidade é insuflada de filiação dentro de si mesma, Deus faz-se experiência do Seu próprio governo paternal, e o amor que se semelha ao amor de um pai para um filho é agora também semelhante ao amor de um filho para um pai: Deus, ao imperar no seu *dominium*, é pessoa una na multiplicidade das Suas próprias experiências, pelo que a personalidade se torna compatível com a multiplicação. E é este o fundamento primário dos desenvolvimentos ulteriores da personalidade jurídico-política.

Por um lado, quando a partir da época imperial romana o governo público pertence a um homem tal como o governo privado pertence a um *paterfamilias*, toda a organização política monárquica ou imperial é dita pelos medievais cristãos espelhar a relação mesma de Deus com a Sua criação, pelo que Deus é dito rei do mundo em simultâneo a cada governante legitimar-se enquanto *imago Dei*. O próprio governante faz-se pessoa una na multiplicidade das suas experiências, enquanto pessoa humana e pessoa-rei. Mas a vivência da compatibilização da multiplicidade com a personalidade jurídico-política vai ainda mais longe. É que o ser pessoa-rei do governante passa a exigir que se encontre a legitimidade e o fundamento do seu poder em exercício (do seu *imperium*) na perso-

nalidade da qual é imagem espelhante, a divina; mas passa também a condensar em corpo uno uma conglomeração de pessoas jurídicas constituindo como que o *patrimonium* governado dessa pessoa-rei legitimada pela pessoa-Deus – o rei tem assim dois corpos, um seu físico humano enquanto pessoa humana, e um seu místico político enquanto *imperium* público, enquanto Estado em *persona mystica* (é esta no fundo a tese tornada célebre por Kantorowicz).<sup>14</sup>

A pessoa faz-se em pleno momento de imputação do direito e eixo central da sua linguagem, quer numa naturalidade justa do cosmos imputada à pessoa divina, quer numa positividade legalista do poder político imputada à pessoa mística, quer, a partir de certa altura na Baixa Idade Média, numa característica moral de feitura do justo (gérmen dos chamados direitos subjetivos) imputada à pessoa humana.

Centrar, porém, na personalidade qualquer tratamento cristão medieval do direito não vem a resultar na atribuição de eminência à personalidade divina ou humana no fundamento da política – por um lado, porque com a neo-escolástica as discussões dos fundamentos da política se vão distanciando do suporte incondicional dos conceitos teológicos, e, por outro lado, porque mesmo na perda da expressa e direta legitimação de um poder terreno pela personalidade divina, a legitimação constitutiva da personalidade política nunca chega a derivar da personalidade humana. É o que sucede tanto na vertente protestante de Althusius quanto na católica de F. Suárez: o primeiro encontra em Deus, o detentor do poder supremo, uma multiplicidade unida em pessoa, pelo que, todos os homens sendo iguais perante Deus, uma delegação do Seu poder só

<sup>14</sup> É esta no fundo a tese tornada célebre por Kantorowicz, E. *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, p. 42-313. O *corpus mysticum* chega aliás a ser expandido enquanto momento de personalidade política para lá da presença do rei, quando F. Suárez chama à *multitudo hominum* unida em *communi consensu* como constituindo *unum corpus mysticum* (Suárez, F. *De Legibus ac Deo Legislatore in Decem libros distributus*, III, II, 4, vol. 5, p. 25).

pode recair numa pessoa em supremacia natural sobre outras e em reunião de multiplicidade, isto é, na universalidade de uma consociação de consociações que é ainda pessoa, não tanto *mística* mas *artificial*;<sup>15</sup> e F. Suarez, por seu turno, não reconhece na socialidade natural dos homens qualquer necessidade intrínseca de uma relação imediata de submissão e domínio, pelo que quando a razão (e não diretamente Deus) impõe o nascimento consentido de um poder político comum aos homens na sua socialidade, o fundamento desse poder deriva não da mera natureza humana por si, mas de toda a comunidade social dos homens, que é então personalidade unificando-se na sua *universitas*.

Mas também se não deve considerar o desvio que a política vai assumindo perante a teologia, numa desvalorização da personalidade divina enquanto fundamento direto da personalidade política, como acompanhado em proporção por um desvio da política perante um pensar sobre a natureza humana, numa desvalorização da personalidade humana diante da personalidade política. O itinerário seguido é exatamente o oposto. Os humanismos renascentistas rompendo ainda na aurora da Modernidade não permitem uma desconsideração do homem na contextura da personalidade política.

E quando Grotius desvenda o direito como sendo também uma faculdade renunciável da pessoa humana, a mera ponderação dessa renunciabilidade abre por si uma via percorrível por quaisquer doutrinas que pretendam fazer uso do instituto jurídico-privado do contrato para conceber a formação de uma sociedade política. É verdade que para Grotius os homens movem-se em direção ao social por ação de um motor intrínseco que lhes é natural, o apetite de sociedade (*appetitus societatis*), inescapável e não anulável, que mitiga a arbitrariedade opcional daquele que pode vir a constituir sociedade, fazendo da cedência do “direito-faculdade” uma necessi-

<sup>15</sup> Althusius, J. *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*, p. 55-6.

dade da natureza humana e não uma contingência resultando das deliberações do homem – embora Grotius mencione por vezes o contrato ou o pacto como momentos instituidores do político,<sup>16</sup> o seu contratualismo é apenas o desenho da estratégia necessária do apetite humano, um desenrolar da naturalidade da cooperação inter-humana.

A sociedade faz-se da obra comum e da conjura entre os homens<sup>17</sup> para que cada um se mantenha em si e no seu, e embora o seu motor seja um apetite natural do social, não é por isso que a sociedade, e o poder civil que aí é instituído, deixa de nascer da transmissão do direito de cada pessoa, o poder sendo próprio da pessoa e não, como em Althusius ou Suarez, nas famílias ou na comunidade. Grotius não teoriza explicitamente um estado de natureza, mas não deixa de relevar que os homens não estão já em sociedade política por criação de Deus, o todo precedendo as partes, mas, pela experiência da perniciosidade violenta de um isolamento das famílias, são levados à sociedade por um movimento espontâneo da sua natureza:

Mas é de notar que primeiro os homens unem-se em sociedade civil não por um preceito de Deus, mas espontaneamente conduzidos pela experiência da fragilidade das famílias perante a violência quando isoladas, e aí tem lugar o poder civil.<sup>18</sup>

As famílias precedem a sociedade civil e o poder civil, e não há poder intrínseco à unidade familiar que constitua direito senão o que lhe é trazido pelo homem. O começo da política não está em Deus, no povo ou nas famílias, mas sim nos homens com experiência em família, naqueles que têm o poder como qualidade moral, como

<sup>16</sup> Grotius. *De Jure Belli ac Pacis*, p. 143 e 192.

<sup>17</sup> Idem, p. 33.

<sup>18</sup> Idem, p. 180.

direito próprio de personalidade.<sup>19</sup> O direito não é apenas relação, mas também atributo de capacidade de fato por uma pessoa, podendo ser transferido, aí estando a fonte e a origem de uma *Civitas*, de um *imperium*: a pessoa humana faz-se começo da emergência do político.

Isto por si evidencia já que a partir de uma certa ocasião o fluxo de ambas as correntes paralelas de centramento conceptual, uma no tratamento em exclusividade da individuação no âmbito da metafísica, a outra no tratamento em exclusividade da personalidade nos âmbitos da teologia e/ou do jurídico-político, se desvia para uma direção mútua e o ponto de encontro é de tal maneira intenso que ambas se enleiam uma na outra em confusão: o indivíduo valida-se então enquanto conceito metafísico circulando livremente por disciplinas como a física e a epistemologia, as quais assentam nessa metafísica, e ocupa no horizonte do direito e da política uma posição de eminência em significados análoga àquela ocupada pela pessoa; em contraste, a pessoa excede também as margens da teologia e do jurídico-político para invadir referenciais epistemológicos e psicológicos, em especial na obra de Locke.

Apontoando a individuação, é com Descartes que esta começa de atingir todo um novo estatuto na Modernidade. Para Descartes, a realidade incorruptível de todo o substancial criado por Deus pode ser corporal (com a extensão por atributo principal) ou anímica (com o pensamento por atributo principal). Ora, no que respeita à impetração de unidade diferenciada e inteireza, a sua concepção no interior de cada uma destas substâncias é assaz discrepante, pois enquanto a concepção do corpo exige sempre a sua divisibilidade ininterrupta e a conseqüente impossibilidade de uma física individuação atomizada, a concepção da alma exige sempre a sua indivisibilidade e integração una:

<sup>19</sup> No sentido oposto, v. Gurvitch, G. *L'idée du droit social*, p. 176. E Aurélio, D. P. *Imaginação e Poder. Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa*, p. 140.

há uma grande diferença entre o espírito e o corpo, em que o corpo, de sua natureza, é sempre divisível, e em que o espírito é inteiramente indivisível. Pois com efeito, logo que considero o meu espírito, isto é, eu mesmo enquanto sou apenas uma coisa que pensa, não posso aí distinguir quaisquer partes, mas concebo-me como uma coisa só e inteira. E embora todo o espírito pareça estar unido a todo o corpo, todavia um pé, ou um braço, ou qualquer outra parte estando separada do meu corpo, é certo que para isso nada haverá de recortado no meu espírito.<sup>20</sup>

Denota-se aqui afinal uma dupla demarcação perante dois modelos prévios de presentificação do indivíduo: por um lado, contra Aristóteles (*Met.*, 1017b10-25), as substâncias primeiras não são redutíveis à individualidade, havendo sim substâncias corporais e substâncias intelectuais e não simplesmente substâncias individuais; por outro lado, contra F. Suarez, não é o mero posicionar de um ente que completa a solução da individuação, pois não pertence à essência de um corpo o ser *um* corpo com uma unidade tal que impeça a sua repartição em pedaços, operada pelo menos no pensamento, isto é, a ontologia do corpo não é bastante para a sua individuação.

Pelo contrário, é na alma ou substância pensante que deve ser averiguada a face categórica da indivisibilidade: é da natureza da alma pensar, e esse pensamento é o momento de inferência e prova da existência, pelo que a alma pensa sempre enquanto é alma e é toda inteira em cada uma das operações do seu pensar; pertence à essência da alma o ser *uma* alma, numa unidade do pensar que se confunde com o fato próprio da coisa pensante e que a torna em coisa singular, em *indivíduo*. O *cogito ergo sum*, que é o testemunho da existência da pessoa humana, torna-se assim o fundamento da individualidade, a qual é dita referente a uma identidade corporal humana apenas por analogia de funcionalidade.<sup>21</sup> E como o pensar é

<sup>20</sup> Descartes, R. *Méditations Métaphysiques*, VI, AT IX-1, p. 68.

<sup>21</sup> Cf. Guenancia, P. *Le Corps peut-il être un sujet ?*, p. 105-110.



a natureza mesma da alma humana, incluindo o imaginar, o sentir, e uma integridade estreme da vontade, inacessíveis aos animais e às coisas inanimadas por definição, o indivíduo penetra com Descartes num âmbito que fora ocupado pelo conceito de pessoa, e ambos, *indivíduo* e *pessoa*, convergem a uma mesma identidade do ser: o homem. O indivíduo perde-se como exclusividade metafísica, e passa a ser, sobretudo, esteio explicativo de antropologia.

A metodologia própria do sistema cartesiano de ciência rejeita a imposição inalisável de uma noção holista de natureza cuja complexidade seja herdada do senso comum. Por um lado, quanto à substância anímica, e por meio da implantação da individualidade numa alçada antropológica, o conhecimento procede por análise com começo na experiência do eu pensante, na dúvida e no *cogito*, na existência presentânea do individual. Por outro lado, quanto à substância corporal, a sua natureza consiste em ser extensiva, daqui decorrendo que toda a extensão seja concebível num esquema matemático de referência (subdivisível em partes *ad infinitum*) decifrando a atualidade física da natureza segundo leis equivalentes de causalidade do movimento e do quietude, sem necessidade de distinguir entre corpos animados e corpos inanimados. Hobbes é deves sensível a esta maneira compositiva de estruturação da natureza, mas com uma diferença de fundo proeminente num redimensionar do indivíduo. É que Hobbes revela-se incapaz de conferir substancialidade a um âmbito pretensamente estranho à extensão, pelo que todas as substâncias são por necessidade extensas, e o que Descartes substancializara como anímico passa a ser explicável como prolongamento das sensações físicas e enquadrável num esquema de referência de causalidade mecânica. Isto de si é já suficiente para retirar a individuação do âmbito de uma exclusiva identidade da alma humana, mas não é porém suficiente para relançar a individuação como mero problema da materialidade, pois, tal como o fizera Descartes, Hobbes mantém intacta uma integridade estreme da vontade ao ponto de remontar por vezes a causa de alguns movi-

mentos físicos a uma resolução voluntária.<sup>22</sup> A individuação tem de ser requestada trazendo-se a um terreiro mais vasto.

O indivíduo é sobretudo, para Hobbes o apontamento da singularidade, a frutificação do uno, e é absurdo buscar esta unidade na mera indivisão natural, caso contrário a concepção da divisibilidade infinita da matéria (isto é, do substancial) impediria a simples concepção do uno, pois também Hobbes nega toda e qualquer atomização da matéria. Hobbes aborda expressamente o problema da individuação consoante fora vivificado pela Escolástica, e critica tanto os que contemplan a individuação na matéria, como as que a contemplan na forma, ou os que a contemplan num agregado de acidentes.<sup>23</sup> A sua individuação não pode ser alimentada de ontologia, ela não é afirmação de um ente ou atributo aferível deste, mas categoria nominal apresentada pela linguagem humana tanto à matéria como à forma:

Mas deve considerar-se por qual nome se diz cada coisa, quando se inquire a propósito da sua identidade; pois difere

<sup>22</sup> São as chamadas “voluntary motions” (Hobbes. *Leviatã*, VI, p. 57). Até certo ponto, poder-se-á dizer a propósito de Descartes e Hobbes que “each in his way separates the understanding and the will and, although they recognize the essential importance of knowledge, they consider the will as that which is absolute in human nature” (Balibar, É. *What Is 'Man' in Seventeenth-Century Philosophy? Subject, Individual, Citizen*, p. 217).

<sup>23</sup> V. Hobbes, T. *De Corpore*, XI, 7, OL I, p. 120-2. Segundo Hobbes: quanto à individuação pela matéria, nega que aquele que peca e aquele que é punido pelo pecado sejam materialmente o mesmo homem, devido ao fluxo constante de mudança nos componentes do corpo humano; quanto à individuação pela forma, fornece o exemplo clássico do navio de Teseu, o qual, sendo sempre reparado por substituição das traves antigas por novas, não seria já o mesmo navio uma vez todas as suas traves componentes sendo novas, e ademais, se com as traves antigas sobradas fosse construído um outro navio, haveria dois navios com a mesma forma numérica, o que seria absurdo; quanto à individuação por agremiação de acidentes, sustenta que sempre que um novo acidente é acrescentado a uma coisa, ela muda de nome, indiciando que se torna numa outra coisa.

muito inquirir a propósito de Sócrates, se ele é o mesmo homem, ou se é o mesmo corpo. É que o mesmo corpo não pode ser, seja em criança ou em velho, em virtude da grandeza diversa (pois um corpo tem sempre a mesma grandeza); pode no entanto ser o mesmo homem. Portanto, todas as vezes que um nome, pelo qual se inquirir se algo é igual ao que era, é imposto apenas pela matéria, então se a matéria é a mesma, o indivíduo é o mesmo. [...] se o nome for atribuído em virtude de uma tal forma que seja princípio do movimento, mantendo-se tal princípio, o indivíduo será o mesmo.<sup>24</sup>

O indivíduo hobbesiano é portanto o *nome*, o sinal linguístico que o intelecto humano engendra para as unidades que consegue recortar na indivisibilidade da substância material – e designa em paridade *este* indivíduo humano, *este* indivíduo fluvial ou *este* indivíduo estadual. Ora, longe de se confinar ao lançamento do indivíduo para a artificialidade prescindível de um mero constructo subjetivo, o que esta concepção de indivíduo vai afinal permitir é a invocação enleante da personalidade. Pessoa

é aquele cujas palavras ou ações são consideradas quer como suas próprias quer como representando as palavras ou ações de outro homem, ou de qualquer outra coisa a que sejam atribuídas, seja verdade ou por ficção.<sup>25</sup>

Há uma distinção própria entre ser pessoa e ser personificado, entre representar enquanto pessoa e ser representado numa pessoa. A representação, que é afinal personalização, ocorre por palavras ou por ações (*words or actions*), o que significa que se pode representar agindo sem palavrando (como na representação fictícia de coisas inanimadas), mas nunca na ausência de linguagem, pois todo o representado tem de ser, tanto quanto o representante, nomeado. Por outras palavras, a condição máxima da representação é a característica específica do homem que o distingue dos restantes animais e que conecta o seu corpo extenso à sua vontade intensa: a

<sup>24</sup> Idem, p. 122.

<sup>25</sup> Hobbes, T. *Leviatã*, XVI, p. 137.

linguagem Assim, se os nomes mais apropriados são aqueles que apontam à mente a realidade do singular e do individual,<sup>26</sup> todo o indivíduo nomeado pode ser personificado e por conseguinte toda a pessoa natural tem de ser individual. Logo, como a pessoa natural por excelência é o homem, apesar de o indivíduo ser categoria nominal de todo o singular delineado, ele é também o pedestal onde assenta a personalidade humana. O interveniente central de todo o pensamento hobbesiano é o homem (*man*), o qual nunca é dito simplesmente indivíduo ou pessoa, mas *pessoa individual* (*individual person*) na sua naturalidade.

Ora, estabelecida a natureza nominal do indivíduo e o momento principal do seu cruzamento com a personalidade, Hobbes recupera o esquema compositivo de estruturação da natureza para pensar o homem numa hipótese de isolamento a partir da qual se desenvolverá a estratégia da sua permanência, na composição de uma pessoa artificial, a qual, tal como a pessoa natural fora o homem individual, é como que um “homem artificial” (*artificial man*), e portanto também individual. Como tal, o enleamento da individualidade e da personalidade no homem leva a individuação para lá do mero esteio antropológico fixado por Descartes, transportando-a para o âmbito do direito e dos fundamentos da política. Não é com Hobbes que o direito é primeiro considerado como característica do homem<sup>26</sup> nem em rigor que a política nasce pela primeira vez de uma união de homens sem sociedade – perante a interpretação apresentada da doutrina de Grotius –, mas é sim Hobbes quem primeiro consegue fazer do indivíduo um conceito jurídico-político, unificando no homem o projeto de sobrevivência do corpo e a inteligência inquebrantável da vontade.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Hobbes, T. *Leviatã*, IV, p. 45.

<sup>27</sup> É esta adoção do método compositivo cartesiano, somada à intervenção do indivíduo no direito e na política, que leva a que se considere Hobbes um precursor da doutrina sociológica do “individualismo metodológico”, cunhada em especial a partir de Max Weber e Joseph Schumpeter, segundo a qual os coletivos sociais devem ser considerados sobretudo co-

É este o edifício herdado no qual Spinoza penetra para intentar a sua renovação. Começa Spinoza de varrer para o exterior quaisquer vestígios de uma valorização do conceito de personalidade: as referências ao homem nunca apresentam o semblante da personalidade, a qual jamais se faz momento de imputação do direito ou instância de construção do político; e quanto a uma sua aplicação ao divino, diz Spinoza nos seus *Cogitata Metaphysica*:

Nem nos escapa o vocábulo (de *personalidade*, claro está) que os Teólogos usurpam para explicar indistintamente esta temática. Na verdade, embora não ignoremos o vocábulo, ignoramos contudo o seu significado, e dele nenhum claro e distinto conceito conseguimos formar.<sup>28</sup>

Conhece o significado do termo nos meios da sua adoção pelo mundo, mas não os reconhece dentro da verdade do seu sistema – diria afinal que “no que conheço da natureza não cabe o que os teólogos conhecem por personalidade” e que “o que conheço da personalidade não cabe no que conheço da natureza”. Isto não provoca, porém, um apezinhar no sistema daquelas áreas onde se presentificara a personalidade – o homem, o direito, a política, Deus –, mas sim um seu redimensionar metafísico: aquele conceito que fluira na metafísica em paralelo à teologia e ao jurídico-político da personalidade, o indivíduo, faz agora seus todos os marcos expressivos da realidade, e invade um tratamento do homem, do direito, da política, de Deus. O horizonte metafísico que o olhar de Spinoza alcança é infinitamente amplo na unicidade da substância infinita, omni-inclusiva do ser e do existir, produzindo e contendo num contínuo todas as variações de si, do real: esta é a amplitude máxima da natureza e o preenchimento definitivo da onnipotência de Deus. Logo, qualquer conceito-chave dessa metafísica entranha-se em todas tais variações do real, incluindo o homem, o direito e a política. Ao contrário do que sucedera antes, o indivíduo e a personali-

---

mo resultados e meios de organização de indivíduos humanos, uma vez que só estes são agentes intencionais por natureza e não por artifício.

<sup>28</sup> Spinoza, B. *Cogitata Metaphysica*, G I, p. 264.

de não convergem ao ponto de um enleamento, mas é o indivíduo enquanto conceito metafísico que se derrama em todas as direções, invade o caminho do fluxo da personalidade e absorve-a. Tudo o que se discutira centrado na pessoa é agora problema de individualidade.

Todavia um redimensionar do horizonte metafísico no qual está assente o indivíduo acarreta a exigência de um redimensionar do próprio indivíduo. Ao absorver o que fora personalidade, o indivíduo passa a realizar-se no homem e na naturalidade do direito, e a averiguar-se, com estatutos distintos, nos processos de construção política e na divindade. Porém tal absorção é apenas uma das consequências da expansão metafísica do indivíduo, pelo que se presentificará também noutros processos de reificação da substância, mais especificamente naqueles de expressão extensa. E, ao fazê-lo, carrega consigo tudo o que é identificado como de sua natureza: eis como o direito natural, que é para Spinoza direito da natureza de um indivíduo, rompe as margens da antropologia e da produção política para se alargar a todas as reificações naturais.

Acresce que o indivíduo não mais é simplesmente indivisibilidade diferenciada. Se a substância, ou Deus, é infinita numa infinitude de atributos (incluindo o pensamento e a extensão) com modificações infinitas e singulares *ad infinitum*, o indivíduo tem de ser reificação expressa em diferentes atributos, pensamento e extensão, pelo que discutir se há indivíduo pela matéria, pela forma, ou por agremiação de acidentes, torna-se atividade inadequada tanto quanto afirmar que há indivíduo apenas na indivisibilidade da alma humana. E se o indivíduo é expressão determinada da realidade da substância, ele tem existência certa na omni-inclusão do ser e do existir de Deus, pelo que nada tem de mera categoria nominal. Ora a essência da substância envolve a sua existência numa produção causal, na qual Deus é causa de si, e Deus é potente na causalidade do seu existir – a sua essência é a potência de trazer a sua própria existência, e por conseguinte a potência de trazer a si a existência de todas as suas modificações. O indivíduo é uma dessas modificações,

é expressão da essência potente de Deus não em infinitude mas em determinação específica e certa. A unidade e a diferença são suas características mas não bastam para resumir a natureza da individualidade, enquanto potência de Deus aferível numa sua modificação determinada e certa.

Importa ainda relevar que se trata de uma modificação de uma essência infinitamente potente, produtividade em produção, não uma mera dedução intelectual de uma substância inerte contemplando-se na sua imutabilidade, mas determinação certa de produtividade em produção. Logo, mesmo que o indivíduo possa ser pensado como singularidade essencial, conceito de ontologia, não é o posicionamento estanque de uma essência determinada que contém em inerência o indivíduo: é necessária essa dinâmica de produção na existência para que a ontologia traga a individualidade à superfície. Mais do que tomar o indivíduo centro da sua filosofia, Spinoza torna a sua filosofia num projeto de individuação.

## Bibliografia

- ALQUIÉ, Ferdinand. *Le rationalisme de Spinoza*. Paris, PUF, 1981.
- AKKERMAN, F. *Studies in the Posthumous Works of Spinoza. On style, earliest translation and reception, earliest and modern edition of some texts*. Groningen, Rijksuniversiteit te Groningen, 1980.
- AKKERMAN, F. La Pénurie de Mots de Spinoza. Trad. française par A. van Lindt et J. Lagrée, Groupe de Recherches Spinozistes, *Travaux et Documents, n°1 : Lire et traduire Spinoza*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 1989, pp. 9-37.
- AQUINO, J. A. de. Hermenêutica e Ambigüidade: a estratégia discursiva de Espinosa. *Revista Conatus – Filosofia de Spinoza*, vol. 1, n.º 1, Julho 2007, pp. 37-45.
- ALTHUSIUS, J. *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata* (1603). Aalen, Scientia Verlag, 1981.
- ARISTÓTELES. *Metaphysica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Werner Jaeger, Oxford, Oxford University Press, 1960.
- ARISTÓTELES. *Politica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxford, Oxford University Press, 1962.
- AURÉLIO, D. P. *Imaginação e Poder. Estudo sobre a Filosofia Política de Espinosa*. Lisboa, Edições Colibri, 2000.
- BALIBAR, É. What Is 'Man' in Seventeenth-Century Philosophy? Subject, Individual, Citizen. In: COLEMAN, J. (ed.). *The Individual in Political Theory and Practice*. Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 215-241.
- BLANCO-ECHAURI, J. Las concepciones del *Ius Naturale* o los fundamentos de la política en Grocio, Hobbes y Espinosa. *Agora (Papeles de Filosofía)*, vol. 22, n.º 1, 2003, pp. 111-131.
- CÍCERO. *De Finibus*. Ed. Henry Rackham, The Loeb Classical Library, vol. XVII, 1971.
- COURTINE, J.-F. *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris, Vrin, 1990.

- DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris, Éditions de Minuit, 1968.
- DESCARTES. *Œuvres*. Publiées par Adam et Paul Tannery, Paris, Vrin, 11 vols., 1979-1982, vol. IX-1 : Méditations Métaphysiques.
- ELIACHEVITCH, B. *La personnalité juridique en droit privé romain*. Paris, Recueil Sirey, 1942.
- GAIO. *Institutiones, or Institutes of Roman Law by Gaius*. Oxford, Clarendon Press, 1904.
- GÓMEZ, M. A. Sobre el concepto de individuo en F. Suárez. In: CARDOSO, A.; MARTINS, A. M.; SANTOS, L. R. dos (coords.). *Francisco Suárez (1548-1617). Tradição e Modernidade*. Lisboa, Edições Colibri, 1999, pp. 45-64.
- GROTIUS. *De Jure Belli ac Pacis* (1625). Accompanied by an abridged translation by William Whewell, Cambridge, John W. Parker, 1853, 3 vols.
- GUENANCIA, P. Le Corps peut-il être un sujet?. In : ONG-VAN-CUNG, K. S. (coord.). *Descartes et la question du sujet*. Paris, PUF, 1999, pp. 93-110.
- GURVITCH, G. *L'idée du droit social*. Paris, Sirey, 1932.
- HAURÉAU, J. B. *De la philosophie scolastique*. Paris, Pagnerre Éditeur, 1850, vol. II.
- HOBBS. *Opera Philosophica quae latine scripsit*. Omnia in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Gulielmi Molesworth, Londini, apud Joannen Bohn, 1839-1845, vol. I.: De Corpore.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. de João Paulo Monteiro e M.B. Nizza da Silva, Lisboa, INCM, 1995.
- JONGENELEN, G. H. Semantic change and the semantics of spinozism. *Lexicon Philosophicum. Quaderni di terminologia filosofica e storica delle idee*, vol. 11, 2001, pp. 111-128.
- JÖRS, P. *Derecho Privado Romano*. Trad. cast. L. Prieto Castro, Barcelona, Editorial Labor, 1937.

- JUSTO, A. d. S. *Direito Privado Romano*. Coimbra, Coimbra Editora, 2006, 2 vols.
- KANTOROWICZ, E. *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. New Jersey, Princeton University Press, 1957.
- KASER, M. *Direito Privado Romano*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- LANG, B. The Politics of Interpretation: Spinoza's Modernist Turn. *Review of Metaphysics*, 43, Dec., 1989, pp. 327-356.
- MOREAU, P.-F. *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris, PUF, 1994.
- ROSEN, S. Spinoza's Argument for Political Freedom. *Giornale di Metafisica*, 13, 1958, pp. 487-499.
- SCOTT, Duns. *Le principe d'individuation [De principio individuationis]*. Texte latin en vis-à-vis, introduction, traduction et notes par Gérard Sondag. Paris, Vrin, 2005.
- SPINOZA. *Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters Universitätsverlag, 1972, 4 vols.
- SUAREZ, Francisco. *Disputationes Metaphysicae*. Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón, Madrid, Gredos, 1960-1966, 7 vols.
- SUAREZ, Francisco. *De Legibus ac Deo Legislatore in Decem Libros distributus* (1612). Madrid, Consejo de Investigaciones Científicas, 1971-1975, 5 vols.
- STRAUSS, L. How to Study Spinoza's *Theologico-political Treatise*. In: *Persecution and the Art of Writing*. Chicago, University of Chicago Press, 1988, pp. 142-201.
- TOMÁS DE AQUINO. *S. Thomae Aquinatis opera omnia*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Fromman Verlag, 1980, 4 vols, vol. II: Summa Theologiae.
- \_\_\_\_\_. *S. Thomae Aquinatis opera omnia*. Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Fromman Verlag, 1980, 4 vols, vol. III: Quaestiones disputatae. Quaestiones quodlibetales. Opuscula.

WALTHER, M. Die Transformation des Naturrechts in der Rechtsphilosophie Spinozas. *Studia Spinozana*, 1, Alling, Walther & Walther Verlag, 1985, pp. 73-84.

WOLFSON, H. A. *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1934, 2 vols.

YOVEL, Y. *Espinosa e Outros Hereges*. Trad. Maria Elisabete C. A. Costa e Maria Ramos. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1993.