

ESPINOSA:
UM PENSAMENTO SEM SUJEITO

NELMA GARCIA DE MEDEIROS

Departamento de Filosofia

Instituto de Ciências Humanas e Sociais

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

I. Introdução: o que é coisa singular

Essa comunicação pretende apresentar os termos conceituais que articulam a ideia espinosista de coisa singular como efeito da ação transformadora da natureza. Essa arquitetura simples embasa a tese espinosista do homem como um dos efeitos ou modalidades da natureza. Vamos acompanhar alguns passos desse raciocínio, que desmontam a noção de sujeito na *Ética* de Espinosa.

A filosofia espinosista cria a estranha figura conceitual da *coisa singular* como qualificada por uma *essência*. Dito de outro modo, há essências modais. Isto porque o conceito de modo (infinito ou finito) é definido como afecção da substância, decorrente do poder de auto-afecção ou poder causal substancial, pois “no sentido em que se diz que Deus [ou substância] é causa de si deve dizer-se também que é causa de todas as coisas” [E I, pr. 25, esc.]¹. Mas como se constrói a definição de coisa singular?

A primeira parte da *Ética* refere-se a “coisas particulares”, que não são senão as “afecções dos atributos de Deus”, isto é, “modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira precisa e determinada” [E I, pr. 25, corol.]. São coisas “produzidas” [E I, pr. 24] por Deus, coisas “singulares” ou finitas, com existência determinada, que existem e são determinadas a operar por outras coisas singulares, também determinadas a existir e operar por outras coisas singulares, em uma rede causal infinita [E I, pr. 28]. A partir daí destacamos dois elementos iniciais de definição da coisa singular:

¹ Utilizamos quatro traduções da *Ética* e a original latina de Carl Gebhardt: a edição bilingue latim-português de Tomaz Tadeu (Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008); a edição bilingue latim-francês de Bernard Pautrat (Paris: Seuil, 1988), a versão de Robert Misrahi (2ª ed. Paris: P.U.F., 1993) e a versão de A. Guérinot (1930) reeditada em *Lire l'Éthique de Spinoza* em CD-ROM. Phronesis, 1998, edição digital na qual pudemos consultar a edição de Carl Gebhardt. Para facilitar o acompanhamento das citações da *Ética* de Espinosa, optamos por designar entre parênteses o nome abreviado da obra, seguido das partes, proposições, demonstrações, etc. em que a *Ética* está organizada.

1) coisa singular é *modo* ou *afecção da substância*, que é na substância e por ela se concebe [E I, def. 5]. Donde uma consequência que já podemos adiantar: toda coisa singular é modo, e as determinações subsequentes que lhe advêm devem ser, a cada caso, referidas a seu estatuto modal. Por outro lado, nem todo modo é coisa “singular”, pois Espinosa conceberá modos infinitos imediatos e mediatos;

2) coisa singular é coisa *finita*, com *existência determinada*, que conhece a limitação e a transitividade. Por limitação entenda-se finitude, vale dizer, a propriedade de uma coisa poder ser limitada por outra de mesma natureza. Corpos e pensamentos, por exemplo, são ditos finitos, à medida que podem ser concebidos de maneira delimitada [E I, def. II]. Por transitividade entenda-se a relação causal entretida entre coisas singulares, que se determinam umas às outras na existência atual.

A compreensão da coisa singular encontra na causalidade seu fio condutor. A *Ética* concebe um princípio ontológico único – a substância –, a partir do qual todas as coisas são explicadas, em sua natureza e graus de determinação, e em suas leis de composição e funcionamento. A substância é concebida como existindo necessariamente e consistindo numa infinidade de atributos que exprimem uma essência eterna e infinita [E I, pr. 11]. Sendo e se concebendo sem recurso a nenhum critério que lhe seja “exterior”, a substância é o próprio critério de auto-produção do que há, existindo, portanto, necessariamente: não sendo produzida por outra coisa, a substância é causa de si, isto é, sua essência envolve necessariamente a existência [E I, def. 1 e 3; E I, pr. 7, dem.].

A realidade constitutiva da substância são seus próprios atributos, distintos realmente entre si, pois se concebem por si, sem recurso às características de outro atributo [E I, pr. 10, dem. e esc.]. O atributo Extensão, por exemplo, não depende do atributo Pensamento para ser concebido, pois a Extensão não se produz pelo Pensamento, e vice-versa. Extensão e Pensamento constituem dois dos infinitos atributos que exprimem a realidade ou ser da substância, que os possui de modo absoluto. Em outras palavras, tudo o que é é concebível como expressão de uma única e mesma substância, pois tudo é e se concebe pela substância [E I, pr. 15].

Ora, como a *Ética* explica que haja afecções da substância? Mediante uma concepção original de essência, definida como potência ou *essentia actuosa*, isto é,

essência causante². A essência da substância é concebida como um princípio ativo ou produtor que, causando-se, causa todas as coisas. Eis por que as afecções da substância são seus efeitos imanescentes ou efeitos de seu poder de ser e agir.

Mas dentre as afecções, que são efeitos imanescentes à essência causante substancial, há as que recebem a determinação suplementar de serem limitadas por outras, estabelecendo, na convivência dessa limitação, relações causais precisas, pelas quais tais modos ou afecções existem e operam.

Retomando as duas características definidoras de uma coisa singular – ser modo e coisa finita –, vê-se como o princípio ontológico da causalidade as explica e organiza. Assim:

1) pela *causalidade imanente* toda coisa (singular) se explica pela substância como seu princípio primordial de inteligibilidade, o que confere à definição de modo um alcance mais preciso: ser em e se conceber pela substância é ser seu efeito imanente, como essência e existência. Com uma consequência importante: se somente a substância é causa de si, isto é, sua essência envolve necessariamente a existência, nem por isso a necessidade dos modos é menos contemplada: modos são afecções que exprimem de maneira precisa e determinada os atributos de Deus. Se, portanto, não lhes cabe a formulação literal da causa de si, não está deles excluída alguma necessidade de existência, pois a essência modal é e existe pela causa imanente substancial.

2) pela *causalidade transitiva* toda coisa singular se explica em sua determinação suplementar de ser limitação numa rede causal infinita, que conecta todas as coisas em relações de transitividade. Revela-se, assim, o caráter limitado e exterior das coisas singulares umas em relação às outras. Com uma consequência importante: diferentemente da substância, cuja essência põe necessariamente a existência, a essência modal não põe necessariamente uma existência singular e, por isso, a existência atual do modo finito torna-se inteligível também pela existência de outros modos, com os quais

² Utilizamos esse neologismo para melhor expressar o princípio da essência espinosista, que é 'realizante', 'ativa', 'produtiva'. Nesse sentido, é *essentia actuosa* (E II, pr. 3, esc.), isto é, essência que é imediatamente potência de agir, de produzir efeitos, essência em ato, que causa, com acento sobre o ato contínuo e imediato entre *o que causa*, o fato *de que causa* e *que há efeitos* causados. Na língua portuguesa, *realizante* e *causante* são formações sufixais de adjetivo a partir de verbo. O sufixo pode ter o sentido de "ação", "qualidade" ou "estado" conforme a gramática normativa (no mesmo sentido de adjetivos tais como *semelhante*, *tolerante*, *resistente*, *constituente*, *seguinte*, etc.). Todos são formas nominais. Os sufixos -ante, -ente e -inte provêm das terminações do particípio presente latino com aglutinação da vogal temática de cada uma das conjugações. Servem para formar substantivos ou adjetivos, que se substantivam com facilidade. Agradecemos ao Prof. Dr. Aristides Alonso, da UERJ, pelo esclarecimento.

guarda relações de transitividade e exterioridade. Donde a existência atual qualificar suplementarmente o modo com a finitude, transitividade e exterioridade.

II. A essência e a existência da coisa singular

O entendimento do que seja e como age o modo finito exige discernir a razão ou causa que gera a modalização. A E I, def. 5 enuncia: “Por modo entendo as afecções de uma substância, isto é, aquilo que é em outro (*in alio*), pelo que também se concebe”. Essa definição se articula a E I, ax. 1 – “o que é, é em si ou em outro” – e, pela via negativa, a E I, ax. 2 – “o que não pode se conceber por outro deve se conceber por si”. Ora, se na natureza das coisas só há substância e suas afecções, esse “outro” não é senão o próprio princípio de produtividade do que há, isto é, a substância, isto é, o que é em si e se concebe por si, no interior do qual, mediante o qual e sem o qual nada é ou se concebe. Porque a substância é produtividade ou ação, decorre necessariamente de sua natureza uma infinidade de coisas de infinitas maneiras. Essa formulação conduz a inteligibilidade do modo ou afecção da substância em direção a seus efeitos – o que é em si e se concebe por si necessariamente produz aquilo que é em outro e que se concebe por outro – para, de retorno, estabelecer que o modo não pode ser senão os efeitos ou a diversidade infinita de coisas que necessariamente decorrem de e constituem a natureza causante da própria substância.

Vistos da perspectiva dessa essência causante os modos são, portanto, necessários, efeitos imanentes de uma realidade produtiva que sem eles restaria pura abstração, lançando os modos numa contingencialidade incompatível com o determinismo absoluto do sistema espinosista. Sabemos, com efeito, que nada nas coisas faz com que sejam contingentes, a não ser a carência de nosso conhecimento³, questão, aliás, que retornará com maior refinamento conceitual na segunda parte da *Ética*, quando Espinosa considerar o que seja propriamente conhecimento, a partir da imaginação, da noção comum e da ciência intuitiva⁴. A *Ética* chegará então a afirmar, de modo aparentemente contraditório, que todas as coisas singulares são contingentes e corruptíveis, justamente porque não temos delas conhecimento adequado na duração *a*

³ E I, pr. 29: “Na natureza das coisas não há nada de contingente mas tudo aí é determinado, pela necessidade da natureza divina, a existir e operar de uma certa maneira”. E segundo E I, pr. 33, esc.: “não há absolutamente nada nas coisas que faz com que sejam ditas contingentes”. Só há uma razão, continua o escólio, que justifica chamar uma coisa de contingente, que se deve a um defeito [*defectus*] ou carência de nosso conhecimento.

⁴ Esses são os três gêneros do conhecimento, conforme a E II, pr. 40, esc.

partir da duração [E II, pr. 31, dem. e corol.]. Mas, deixando de lado a questão das condições da existência na duração, podemos afirmar que a existência dos modos é necessária no sentido preciso de existência concebida em sua natureza mesma, isto é, a razão de ser dos modos como efeitos ou coisas que se seguem da eterna necessidade da natureza de Deus, ainda que essa existência não seja só isso [E II, pr. 45, esc.].

Ora, há aí uma sutileza ontológica que é preciso ressaltar, com a qual sempre cruzamos quando tentamos definir a condição modal. É que a *Ética* trabalha com o princípio de que há essência de *coisas*: o que põe ou suprime a essência, põe ou suprime necessariamente a coisa e, vice-versa, ou seja, sem a coisa uma essência não pode ser nem se conceber [E II, def. 2]. A essência é o que faz com que uma coisa seja *x* e não outra qualquer, sendo seu princípio ativo, e não uma abstração ou uma qualidade que lhe seria acrescentada. Espinosa cria assim o “monstro filosófico” [ZOURABICHVILLI, 2002, p. 94] que é a essência do modo, isto é, faz do modo coisa singular e reciprocamente da coisa singular faz modo [DELEUZE, 1968, p. 174-76]⁵.

Postular a essência dos modos é então assumir integralmente a ideia de que *toda e qualquer inteligibilidade* – da substância a suas afecções, de suas afecções ao princípio que as engendra – *denota conceitabilidade ou realidade*, no sentido de que há equivalência entre o que é condição de existência e condição de inteligibilidade – pois “a verdadeira definição de cada coisa nada envolve e exprime senão a natureza da coisa definida” [E I, pr. 8, esc.]. Mas, sobretudo, é aplicar a causalidade como efetivo princípio explicativo da razão das coisas, e isso em dois níveis. Em primeiro lugar, fazendo do modo efeito imanente da produção substancial, transformando o que há, modalizado por determinação substancial, em coisas singulares ou essências, construtíveis e, por isso mesmo, cognoscíveis. Em segundo lugar, fazendo da coisa

⁵ Segundo Deleuze, uma essência de modo não é uma possibilidade lógica, uma entidade matemática ou metafísica; é uma realidade física, *res physicae*: “uma essência, enquanto essência, tem uma existência (...) que não se confunde com a existência do modo correspondente” (grifo do autor). Uma essência de modo existe, é real e atua, mesmo que não exista atualmente o modo de que ela é a essência. Onde o modo não-existente: a ideia está compreendida na ideia de Deus e sua essência contida no atributo: “a ideia de um modo não-existente é portanto o correlato objetivo necessário de uma essência de modo”. Assim, toda essência é essência de qualquer coisa concebível no entendimento divino. Por essa razão, Deus é causa eficiente da essência e da existência das coisas. Dizer que a essência do modo não envolve a existência é dizer que (i) a essência não é causa de sua própria existência, (ii) a essência não é causa da existência do modo. A essência existe necessariamente, mas em virtude de sua causa e não de si própria; por sua vez, o modo na duração existe em virtude da causalidade transitiva. “Em Espinosa unem-se as duas proposições seguintes: *as essências têm uma existência ou realidade física; Deus é causa eficiente das essências*” (grifo do autor).

singular uma essência que é potência, transformando os estados da essência – suas afecções – em elementos constitutivos de seu poder de agir.

III. As afecções da coisa singular

A definição de afeto é assim formulada na E III, def. 3:

“Por afeto, entendo as afecções do corpo, que aumentam ou diminuem, ajudam ou constroem a potência de agir deste corpo, e simultaneamente as ideias destas afecções. *Portanto, se podemos ser causa adequada de uma destas afecções, então entendo afeto como ação; de outro modo, paixão*” [grifo do autor].

Observe-se que o vocábulo latino *affectus* utilizado por Espinosa, do qual deriva o vocábulo *afeto* na língua portuguesa, é participio passado do verbo *afficere*, ele próprio composto a partir do verbo *facere* (preposição *ad* + verbo *facio*). *Afficere*, em latim, vale para as ações de afetar, tratar (bem ou mal), comover, fazer impressão no ânimo ou no corpo, dispor, mover. Ora, o mesmo verbo também formou o substantivo *affectio*, que a língua portuguesa preservou como afecção, e que dá as significações de relação, isto é, dos estados, disposições, vontades, etc. Por fim, em derivação de *facere*, temos ainda o verbo *affectare* (*ad* + *facto*), como buscar, procurar, aspirar, empreender, desejar muito, prosseguir com empenho. Afecção e afeto abarcam, portanto, o conjunto de relações, disposições, estados, impressões, afetações, modos de ser, posições, afeições, vontades, comoções, inclinações de um corpo, que atuam como acréscimo, diminuição, auxílio ou coerção à potência de agir deste corpo, ao mesmo tempo que o espírito concebe as ideias dessa afecções. Em suma, trata-se da “afecção da essência humana” ou um estado qualquer dessa essência, concebido pelo atributo extensão ou pensamento, envolvendo “todos os esforços, impulsões, apetites ou volições do homem, que variam em função de [seu] estado” [E III, Definição dos Afetos, I, explicação]. Uma vez que “um modo da extensão e a ideia deste modo são uma única e mesma coisa,

expressa, no entanto, de duas maneiras” [E II, pr. 7, esc.], o afeto, como afecção do corpo e sua ideia concebida no espírito, constitui a realidade modal determinada a variar de potência, conforme opera segundo o princípio da causa adequada e inadequada.

Mas, afinal de contas, o que é uma afecção, abstração feita de sua condição ontológica primordial de ser modificação da substância? Em outras palavras, o que é a afecção na existência em ato do modo finito que é o homem? Qual sua relação com a essência e a existência modais? Pela definição de afeto acima citada, a noção de afecção envolve simultaneamente os dois modos que “sentimos” e “percebemos”: corpos e ideias [E II, axioma 5]. Corpo é “um modo que exprime de maneira precisa e determinada a essência de Deus enquanto considerado coisa extensa” [E II, def. 1]. Ideia é “um conceito do Espírito, que este forma por ser coisa pensante” [E II, def. 3]. Corpos e ideias são afecções no sentido de serem expressivas de algo que acontece no e ao modo, ou seja, são afecções de uma afecção da substância. Portanto, corpos e ideias são, por si sós, a afecção de base da existência humana, tornando-se necessário explicar *como* funcionam essas afecções, com vistas a compreender suas articulação com a essência modal.

Nosso argumento investiga justamente a possibilidade de uma noção de coisa singular como modo (que é e tem afecções), de tal maneira que sua condição de ser efeito imanente e transitivo lhe confira um estatuto pre eminentemente relacional, abolindo a condição de subjetividade, sem eliminar, contudo, as distinções e separações que também lhe são características. Há uma comunicação, para usar os termos da segunda parte da *Ética*, que indiferencia os conteúdos partitivos que constituem a existência do modo, comunicação estatuída pela causalidade imanente. Mas há também a diferenciação e, até mesmo, a separação e recalcitrância, que exibem a perseverança

como força de resistência à ‘destruição’ ou à relação. Isso advém ao modo pelo fato de sua existência também estar condicionada pela causalidade transitiva, onde as partes interagem no ‘encontro fortuito das coisas’.

Em última instância, o que está em jogo é a definição de essência modal que é potência, que tem afecções por ser poder de afetação. Dito de outra maneira, a afecção é uma expressão da essência, um modo de ser, variável conforme a potência. Que relações guarda, então, uma essência assim definida com a transformação, a identidade, a individuação? O que qualifica a essência: a transformação ou a permanência? Qual o estatuto das afecções: meros agregados ou acidentes que se acoplam à essência ou sua expressão integral, sem distância entre aquilo que se tem e aquilo que se é? O que constitui a ‘singularidade’ da coisa singular? A singularidade depende da individuação? O que é individuação?

As treze primeiras proposições da segunda parte da *Ética*, com suas demonstrações, corolários e escólios, são tradicionalmente identificadas como o conjunto dedutivo da essência humana, a partir do poder causante dos atributos Pensamento e Extensão. Um modo da extensão e a ideia desse modo *são uma única e mesma coisa*, expressa de duas maneiras, a saber pela substância pensante (atributo Pensamento) e pela substância extensa (atributo Extensão) [E II, pr. 7, esc.]. Em sentido inverso, *que é o mesmo*, lê-se: Deus, afetando-se enquanto Extensão e Pensamento, corresponde à rede causal infinita que integra todas as coisas singulares, consideradas ora como corpos, ora como ideias [E II, pr. 9, dem.]. Assim, a essência do homem é definida “como constituída por modificações precisas dos atributos de Deus” [E II, pr. 10, corol.]. Como tal “é qualquer coisa que é em Deus e que sem Deus não pode ser

nem ser concebida, isto é, uma afecção, um modo, que exprime a natureza de Deus de maneira precisa e determinada” [E II, pr.10, dem.].

O modo finito que é o homem é ideia do corpo e objeto dessa ideia, num raciocínio simples: o ser atual do espírito humano é ideia de uma coisa singular existindo em ato [E II, pr. 11]. Como objeto dessa ideia, tal coisa singular é o corpo [E II, pr. 13]. Nada acontece no corpo que não seja percebido pelo espírito [E II, pr. 12] e nada acontece no espírito que não tenha relação com o corpo [E II, pr. 13, esc.]. Em sentido inverso, *que é o mesmo*, lê-se: o que acontece ao corpo e às ideias que o espírito percebe não são senão o que acontece a Deus (Extensão) e às ideias que Deus percebe (Pensamento), não enquanto é infinito, mas enquanto se explica pela natureza do espírito e do corpo humanos [E II, pr. 11, corol., articulada à E II, pr. 7].

O que “acontece” ao espírito e ao corpo são afecções, isto é, estados, variações ou modificações do corpo e ideias que indicam ou envolvem estes estados, variações ou modificações. São, portanto, expressões precisas e determinadas do poder global de afetação do modo finito, que é sua própria essência, isto é, sua potência, isto é, desejo⁶.

Suspendendo provisoriamente os raciocínios pregressos da produção imanente substancial, trata-se, portanto, de considerar a coisa (ideia ou corpo) *singular e finita*, causada *exteriormente* por outras, singulares e finitas, por sua vez causadas exteriormente por outras, e assim sucessivamente. Ora, a finitude ganha aqui seu sentido fundamental de ser a marca da limitação que cada coisa encontra em relação a outra, à medida que se causam reciprocamente no atributo de que são as modificações, numa articulação que é, contudo, da mesma ordem e concatenação para todos os modos, segundo a série atributiva de que são a expressão. Essa causalidade é dita ‘exterior’ e

⁶ E II, Definição dos Afetos, I: “O desejo é a própria essência do homem enquanto concebida como determinada, por uma afecção qualquer sua, a fazer alguma coisa”.

transitiva porque expressa as determinações que emergem das relações entretidas entre as coisas existentes em ato, que podem se compor, divergir, destruir-se mutuamente, e cuja dinâmica resultante é apreendida em termos de variação de potência ou *conatus*, que é força imanente que se afirma mediante as afecções que são dadas ao modo finito em seu jogo de conveniência e oposição.

Ora, a mesma dinâmica da causalidade transitiva, dita ‘exterior’, é a chave que abre ao homem o entendimento de que, longe de serem opostas e excludentes entre si, as coisas primeiramente convêm e se comunicam. Como compreender a conveniência e comunicação entre as coisas? A *Ética* nos propõe uma formulação, que *tomaremos doravante como índice de qualificação do modo finito complexo que é o homem*: “(...) quanto mais um corpo, em relação a outros, é apto a agir e sofrer de muitas maneiras simultaneamente, mais seu espírito é, relativamente a outros, apto a perceber muitas coisas simultaneamente (...)” [E II, pr. 13, esc.].

Na *Ética* essa formulação responde pelo fato de a análise filosófica se deter no homem como caso privilegiado entre os modos finitos. Dado que o conhecimento da ordem causal transitiva é universal no sentido de se aplicar a qualquer coisa singular – de uma coisa há necessariamente a ideia em Deus de que Deus é causa do mesmo modo que é causa da ideia do corpo –, é preciso saber em que o espírito humano difere das demais ideias e, a partir daí, acompanhar as condições de sua performance afetiva. No caso do modo finito que é o homem, a natureza do corpo, guardando um poder virtualmente infinito de afecção, permitirá a Espinosa construir uma noção de espírito igualmente complexa, como capaz de “perceber muitas coisas ao mesmo tempo”, conforme se lê no trecho acima citado. Esse é o sentido fundamental da essência modal,

que começaremos a considerar: ser poder de afetar e ser afetado de muitas maneiras simultaneamente.

O primeiro passo para entendermos a ‘aptidão’ do corpo a ‘agir’ e ‘sofrer’ e simultaneamente a aptidão do espírito em perceber muitas coisas é considerar os axiomas, lemas e postulados que se seguem à proposição 13 da segunda parte da *Ética* relativos à “natureza dos corpos” [E II, pr.13, esc.]. Temos aí alguns princípios básicos a partir dos quais podemos começar a definir o que seja afecção, sua dinâmica de determinação e composição.

A natureza dos corpos como coisas singulares é determinada, em primeiro lugar, pelas leis de repouso e (variação de) movimento, que engendram distinções e relações entre os corpos. Dos simples aos compostos, os corpos guardam afinidades em suas partes constituintes. A comunicação que aí se estabelece leva à constituição do ‘indivíduo’, dinamicamente concebido a partir da união entre partes, da exclusão concomitante de outras que se opõem e das modificações recíprocas que essas relações entretêm. O indivíduo, enquanto corpo composto de outros corpos, tende, por hipótese, a manter o equilíbrio das partes componentes, em que pese a variação a que está submetido: sua *forma* ou, dito de outro modo, sua *natureza*, se mantém. Da concepção de um indivíduo composto de corpos que se distinguem entre si apenas pelo movimento e repouso, e velocidade e lentidão, isto é, que é composto de corpos mais simples, avança-se assim na direção de indivíduos cada vez mais complexos, resultantes da composição ao infinito de corpos progressivamente compostos, de natureza diferente, culminando na ideia da própria natureza como “um único indivíduo cujas partes, isto é, todos os corpos variam de uma infinidade de maneiras sem que se modifique o indivíduo inteiro” [E II, lema 7, esc. que se segue à pr. 13].

Tais raciocínios, aplicados à ‘essência humana’, permitem deduzir que o corpo humano é composto de grande número de indivíduos (de natureza diversa), cada um também bastante composto. Pela dinâmica da composição, os indivíduos que compõem o corpo humano e, conseqüentemente, o próprio corpo humano, são afetados pelos corpos exteriores de um grande número de maneiras. Assim, as relações de conveniência e oposição entre as partes componentes de indivíduos são tais que acabam por configurar indivíduos distintos e separados uns dos outros. Ora, podemos, por hipótese, conjecturar que o raciocínio da causalidade transitiva entre um corpo e outro que lhe é “exterior” está na dependência de, a cada caso, se distinguir o que é corpo ‘próprio’ e corpo ‘exterior’, à medida que essa distinção se estabelece pela resultante comunicacional entre o que convém (composição de partes), o que se opõe (exclusão e separação mútua entre partes) e o que é indiferente (cabe a qualquer das partes envolvidas). O raciocínio que importa destacar é a reciprocidade do poder de modificação ou de afecção, no sentido há pouco colocado de afecção e ideia de afecção (= afeto) como conjunto de relações, disposições, estados, impressões, modos de ser, posições, afeições, vontades, comoções, volições, inclinações, isto é, variações da potência. Pois tanto o corpo humano é afetado por corpos exteriores de muitas variadas maneiras como sua disposição é tal que também afeta os corpos exteriores de muitas variadas maneiras⁷, o poder de afecção sendo exercício do *conatus*. A resultante é uma noção de afecção que inclui a natureza do corpo afetado, ao mesmo tempo que a natureza do corpo afetante [E II, pr. 16, dem.].

⁷ Lembramos a chamada de atenção que Espinosa faz mais adiante sobre o cuidado de abordar a natureza corporal a partir de suas leis de determinação e composição, bem como do estado de ignorância em que nos encontramos quanto a esse e outros assuntos correlatos. Pois não apenas “sentimos que um corpo é afetado de muitas maneiras”, para utilizar os termos da E II, ax. 4, como não sabemos “o que pode o corpo (...). Pois ninguém até o presente conheceu a estrutura do corpo tão precisamente que possa explicar todas as suas funções (...)”, tal como afirma a E III, pr. 2, esc.

Como a aptidão de um corpo a ‘agir’ e ‘sofrer’ de muitas maneiras carrega consigo a mesma aptidão no espírito, surge uma noção igualmente complexa desse espírito, ele mesmo sendo ‘composto de um grande número de ideias’ [E II, pr. 15] dinamicamente dispostas, isto é, passíveis da mesma comunicabilidade entre si, compondo-se e divergindo consoante o grau de conveniência que as determina e relaciona. A afecção, como ‘ideia da afecção’ que se forma no espírito, envolverá também necessariamente a natureza do corpo afetante e do corpo afetado, donde o espírito humano perceber “a natureza de um grande número de corpos ao mesmo tempo que a natureza de seu corpo” [E II, pr. 16, corol. 1].

Gostaríamos de propor três ordens de entendimento e abordagem das condições e características da afecção, partindo da “natureza dos corpos”, tal como acabamos de resumir sua exposição na segunda parte da *Ética*, com vistas a esclarecer nossa posição quanto ao que entendemos como essência modal.

Resultante do processo de afecção, um corpo ou indivíduo é um produto *mecânico, dinâmico e funcional* do poder de afetar e ser afetado. A noção de *forma do indivíduo* guarda essa tripla expressão, pois é simultaneamente estrutura (composição) e função (modificação), o aspecto dinâmico estando presente em ambos. Retomemos, detalhando, os passos fundamentais de construção da noção de indivíduo.

A proporção de repouso e movimento é o princípio mecânico básico de diferenciação dos modos finitos da Extensão (corpos). Essa proporção é explicada pela causalidade transitiva, à medida que, sendo coisas singulares, os corpos necessariamente se determinam uns aos outros ao movimento e ao repouso [E II, lema 3, dem. que se segue a pr. 13]. O mesmo princípio causal garante a dinâmica⁸, pois os modos envolvem

⁸ Segundo Gilles Deleuze, “O mecanismo rege corpos existentes infinitamente compostos. Mas esse mecanismo remete, em primeiro lugar, a uma teoria dinâmica do poder de ser afetado (potência de agir e sofrer); e, em última instância, a uma teoria da essência particular, que se exprime nas variações dessa

a potência de Deus, que se exprime, por exemplo, na ação dos corpos uns sobre os outros “no sistema total das causas e dos efeitos mecânicos” [DUCHESNEAU, 1978, p. 241-285]. Os corpos determinam-se uns aos outros transitivamente, mas, em última instância, a causalidade que condiciona a rede infinita das causas é Deus como Natureza Naturante concebido sob o atributo extensão. Portanto,

“a essência dos modos finitos, naquilo que tem de positivo, se deve necessariamente à potência do Deus espinosista, enquanto é causa de si, mesmo se a atualização deles depende do concurso da cadeia das causas particulares – o que corresponde à ligação dos modos finitos segundo a lei de conservação da proporção de movimento e repouso aplicada à ordem infinita que exprime Deus na extensão, isto é, à relação absoluta de movimento e repouso (...). Segue-se que *o esforço para se conservar, que é a própria essência do ser singular, é geradora do próprio corpo, ou, pelo menos, o que é estritamente equivalente para Espinosa, ele é a condição que torna inteligível a geração do próprio corpo*”. [DUCHESNEAU, 1978, p. 268-269. Grifo nosso].

Em outras palavras, a essência modal, como parte da potência divina, sendo ela mesma potência, é o conjunto variável e virtualmente infinito das afecções ou modificações que a fazem ser o que ela é: poder de afetar e ser afetado. A questão, portanto, é saber como se compõem e funcionam corpos assim gerados.

Sabemos que corpos afetam-se uns aos outros de muitas maneiras, pois tais afecções precisas e determinadas de movimento e repouso envolvem a natureza do corpo afetado e do corpo afetante [E II, ax. 1 depois do lema 3 que se segue à pr. 13].

potência de agir e sofrer. Em Espinosa como em Leibniz três níveis se distinguem: mecanicismo, força, essência”. DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 209. Para François Zourabichvili: “Espinosa, criticando a concepção cartesiana de extensão, redefinirá esta última pela via de sua atribuição a Deus e do princípio da *causa seu ratio*, pelo qual se encontrará fundada a dignidade ontológica do modo. É a esse preço que o composto material poderia se tornar essencial: não, como na escolástica, porque uma forma específica determina sua matéria (composição hilemórfica), mas porque as próprias divisões da matéria – ou da extensão substancial enquanto é modificada por uma modificação eterna e infinita – determinam uma repartição formal (composição imanente)”. ZOURABICHVILI, F. *Spinoza: une physique de la pensée*, op. cit., p. 49.

Assim, “um único e mesmo corpo é movido de diferentes maneiras, em razão da diversidade dos corpos que o movem, e, inversamente, corpos diferentes são movidos de diferentes maneiras por um único e mesmo corpo” [E II, ax. 1 depois do lema 3 que se segue à pr. 13]. Ora, por seu poder de afecção, corpos interagem e se comunicam com outros corpos sob certas relações precisas, compondo, no processo, um “único corpo ou indivíduo, que se distingue dos demais por essa união entre corpos” [E II, ax. 2, def. depois do lema 3 que se segue à pr. 13]. Vale dizer, o processo de afecção (interação, comunicação e composição) é logicamente primeiro em relação ao indivíduo ou “o modo [corpo] se determina mais ou menos em função do todo no qual se integra” [DUCHESNEAU, F., 1978, p. 272]. Do processo de determinação mecânica (proporção movimento-reposo determinada causalmente), somado ao processo de determinação dinâmica (poder de afecção proporcional à interação e comunicação estabelecida entre corpos), emerge o indivíduo como sistema funcional. Eis a *forma do indivíduo*, produto de uma constância e de uma relação onde o indivíduo (que é uma composição) entra em (outra) composição (é afetado de muitas maneiras), expressando com isso um certo poder de afetar e ser afetado:

“As partes que compõem o corpo humano não pertencem à essência do próprio corpo senão enquanto comunicam entre si seus movimentos, segundo uma certa relação determinada (*ver a defm. depois do corol. do lema 3*) e não enquanto se pode considerá-las como indivíduos, sem relação com o corpo humano”. [E II, pr. 24, dem.].

Ora, o espírito é igualmente uma forma complexa, sendo composta “de um grande número de indivíduos muito compostos”, isto é, “de um grande número de ideias que são aquelas das partes que o compõem” [E II, pr. 15, dem.]. Como um modo da extensão e a ideia desse modo são uma única e mesma coisa, expressa de duas maneiras,

a conveniência e comunicação entre as partes/ideias que compõem o modo finito se tornam referência fundamental para o entendimento da essência modal e das afecções que a constituem. Assim,

“as ideias das afecções de que o corpo é afetado envolvem a natureza do próprio corpo humano (*pela prop. 16 desta parte*), isto é (*pela prop. 13 desta parte*), convêm com a natureza do espírito; portanto, o conhecimento dessas ideias envolverá necessariamente o conhecimento do espírito; ora (*pela prop. preced.*), o conhecimento dessas ideias existe na alma; portanto, é apenas nesta medida que o espírito conhece a si mesmo”. [E II, pr. 23, dem.].

Não há, portanto, comunicação e composição partitiva que não seja simultaneamente uma organização precisa e determinada (estrutura) e uma expressão afetiva (função), como “sistemas de corpos” e “sistemas de ideias”:

“Há indivíduo cada vez que corpos, eles próprios eventualmente compostos, compõem em conjunto um mesmo corpo de complexidade superior àquela de seus elementos. Dito de outra forma, no seio da extensão infinita, um núcleo individuado de ‘realidade’ aparece por toda parte onde se manifesta um sistema de corpos em movimento tomado em uma unidade relativamente estável. O corpo complexo assim formado se distingue, diz Espinosa, por meio dessa ‘união de corpos’ (...) e lhe dá, por assim dizer, sua natureza própria de indivíduo (...). A alma, por pouco complexo que seja seu objeto, é ela própria sistema de ideias, do mesmo modo que o corpo é sistema de corpos” [TINLAND, 1988, p. 19-25].

O princípio espinosista da *forma do indivíduo* responde por essa dupla caracterização. Formas de formas, a noção de indivíduo é inseparável de uma concepção *não substancialista* de modo cuja essência é potência (*conatus*). Por isso propomos uma concepção de “forma do indivíduo” como sistema dinâmico e funcional, ao invés de ver aí um suporte fixo de afecções. Segundo nossa perspectiva, o espinosismo concebeu a forma do indivíduo como expressão de um princípio de organização e de funcionamento

do poder de afecção do modo finito, que culmina na própria noção da natureza como um único indivíduo (“face total do universo” ou modo infinito mediato), “cujas partes, isto é, todos os corpos variam de infinitas maneiras sem que mude o indivíduo em sua totalidade” [E II, lema 7, esc. que se segue à pr. 13].

É preciso reconhecer, contudo, que há limites em nossa interpretação. Esse limite responde pela concepção espinosista de um processo de afecção que produz indivíduos que *não mudam* em sua *totalidade*, a composição de indivíduos de natureza diferente sendo uma oscilação entre um máximo e um mínimo [E II, lema 7, esc. que se segue à pr. 13] que, no limite, preserva a ‘forma’ ou ‘natureza’ do indivíduo. Em outras palavras, o dinamismo do sistema estaria regrado por um máximo e um mínimo no interior do qual a perseveração é exercida, sem jamais incluir seu contrário. Por isso, não restaria a Espinosa alternativa de explicação para a destruição que não fosse por causas ‘exteriores’, ainda que esse ‘exterior’ seja um efeito do processo de conveniência e comunicação gerando sistemas conectados de corpos e ideias.

Mas nem por isso buscaríamos na “conservação da natureza” do modo (o indivíduo como sistema) a simplicidade e permanência de um sujeito suporte metafísico de afecções, que permanece (numericamente) idêntico na mudança, à maneira da substância cartesiana. Don Garrett [GARRETT, 1994, p. 73-101], por exemplo, afirma que devemos buscar na “Digressão Física” da segunda parte da *Ética* (os axiomas, definições, lemas e postulados inseridos entre a proposição 13 e 14) uma descrição do que faz com que uma coisa seja um indivíduo, reconhecendo a distância que separa Espinosa da concepção cartesiana de substância em seu “papel crucial” de individuação. Contudo, não logra reconhecer a inovação da concepção espinosista de substância e essência modal, insistindo em analisá-las tendo como referência implícita os critérios da

substância cartesiana. O autor reconhece que a rejeição espinosista da substância “como um princípio de individuação no mínimo abre caminho para uma concepção alternativa de individualidade” [idem, p. 96], lembrando, inclusive, os termos em que a teoria cartesiana define indivíduo. Uma coisa é indivíduo

“em virtude de ser uma substância que suporta modos, qualidades ou atributos; permanece idêntica através do tempo simplesmente em virtude de ser numericamente a mesma substância subjacente [*underlying substance*]; duas entidades constituem indivíduos diferentes simplesmente em virtude de ser substâncias numericamente diferentes”. [GARRETT, 1994, p. 77].

Mas não hesita em considerar que, na E I, pr. 8, esc. 2, Espinosa trata a substância como indivíduo pelo fato de a *Ética* afirmar que “nenhuma definição envolve ou expressa um número preciso de indivíduos”. Ora, este escólio glosa justamente sobre a tendência de os homens confundirem a substância – o que é em si e se concebe por si – com suas modificações – o que é em outro e se concebe por outro, chamando atenção para o fato de a “verdadeira definição” de uma coisa não envolver nem exprimir senão “a natureza da coisa definida”, e não sua expressão numérica. Mas há um outro argumento importante neste escólio. Com efeito, *qualquer que seja* a natureza da coisa definida, ela *não envolve a identidade numérica* ou “um número preciso de indivíduos”. De tal maneira que “a verdadeira definição de homem não envolve o número [vinte]”. E poderíamos acrescentar o número um, dois ou um milhão. A “verdadeira definição” de uma coisa envolve a causa que a explica, seja como essência que envolve a existência necessária (substância), seja como essência cuja existência é (necessariamente) causada por outro (modo). O monismo espinosista – a substância (causa de si como de todas as coisas) consistindo em uma infinidade de atributos cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita – elimina pela causalidade o falso problema de a substância

persistir como um mesmo indivíduo ao persistir em sua definição que captura sua natureza ou essência. A mesma causalidade conjuga uma concepção monista com a infinidade de coisas que, de uma infinidade de maneiras, se segue da necessidade da natureza ou ser assim concebido. A mesma causalidade transporta para o modo o princípio de que a essência é sua própria potência, fazendo com que nada exista “sem que de sua natureza não decorra algum efeito” [E I, pr. 36].

Ora, a “individação” espinosista, com seus aspectos de comunicação, relação, composição e estabilidade, isto é, como estrutura e função de sistemas de ideias e corpos, dispensa que o modo seja numericamente a mesma substância subjacente, isto é, um sujeito, em termos cartesianos. A essência modal e sua variação de potência não são redutíveis à identidade (numérica) da coisa que se qualifica como essência que é potência. Pois *a essência modal não se define pela sede que ocupa*, quer se trate de um indivíduo simples ou composto (sistemas simples ou compostos de corpos ou ideias), e sim *por ser variação de potência*, qualificando o homem como um modo finito de extrema complexidade: um corpo apto a agir e sofrer de muitas maneiras simultaneamente, e um espírito igualmente apto a perceber muitas coisas simultaneamente.

IV. Conclusão

Pretendemos ter feito um levantamento dos elementos que constroem a ‘coisa singular’, entendida como afecção da substância, ao mesmo tempo seu efeito imanente e resultado da interação causal entre as demais coisas singulares na existência em ato.

Ao definirmos a essência modal como sendo prioritariamente natureza causante, à maneira da substância, destacamos o aspecto comum à essência e à existência (em ato): o poder de afetar e ser afetado. A essência espinosista, seja em nível substancial,

seja em nível modal, é sempre potência, ação ou produção de efeitos inteligíveis na medida da inteligibilidade que faz uma essência ser o que é e pode.

Para a essência modal, produzir efeitos significa produzir afecções, isto é, estados, variações ou modificações do corpo e ideias que indicam ou envolvem estes estados, variações ou modificações. As afecções são, portanto, expressões precisas e determinadas do poder global de afetação do modo finito, que é sua própria essência, isto é, sua potência, isto é, desejo.

Isso nos coloca imediatamente diante do estatuto relacional, dinâmico e funcional que pleiteamos para a essência do modo finito. Sustentamos a hipótese de que os efeitos de distinção, separação e exclusão mútua que ocorrem entre partes, corpos ou indivíduos são provenientes do próprio processo de afecção compreendido, antes de mais nada, como poder de afetar e ser afetado. À medida que corpos se afetam quantitativa e qualitativamente, formam indivíduos mais ou menos compostos, que chamamos de ‘sistemas de ideias’ e ‘sistemas de corpos’. Assim como não há afecção que não envolva a relatividade das partes constitutivas de um “indivíduo” (que é sistema), reciprocamente não há partes constitutivas de indivíduos que não envolvam as maneiras pelas quais são afetadas em suas relações de composição. Um ‘indivíduo’, em grau crescente de complexidade, é um sistema mecânico, dinâmico e funcional de partes em comunicação, que produz composição, diferenciação, separação e exclusão. Na base dessa regra de composição, está a conveniência pelo atributo.

Em linguagem metafórica, o indivíduo reconhecido como separação é apenas um barbante da marionete cujos movimentos estão dados por sua natureza causante. É um invólucro de carne e osso, passível de comunicação, portanto passível de transformação. Não se nega, com isso, que haja diferenciação, separação e exclusão. Não eliminamos

as polaridades, ou seja, as diferenças, as fronteiras e as oposições. Mas, nem por isso, precisamos operar na exclusiva consideração disso e, na pior das hipóteses, do conteúdo que exemplifica a operação de separação e exclusão. Em outras palavras, não precisamos – embora a forma do indivíduo pressione nesse sentido – tomar a pregnância formativa do indivíduo (por exemplo, a fala, a organização gramatical da língua, a configuração corporal, etc.) como índice ou operação fundadora do pensamento que funciona fazendo distinções, oposições e separações. Pois tão logo consideramos a rede causal em que cada ‘indivíduo’ como ‘parte’ está inserida, suspendemos o recorte como separação e exclusão e, junto com ele, o indivíduo, em proveito da comunicação e conveniência. A recusa espinosista de conferir substancialidade à alma – quando comparamos com a perspectiva cartesiana – exige que consideremos de outra maneira a essência modal. Não mais como simplicidade e permanência, mas como poder de afecção, destacando suas operações de dispersividade e conectividade sem centro de comando e sem ‘sujeito’, onde a ‘identidade’ é um resíduo do sistema, e não seu fundamento. Somos redes integradas de afecções que se diferenciam pela composição. As afecções têm sua particularidade, pois compõem fronteiras, separações e fechamentos. Ao mesmo tempo, têm interconectividade, mesmo havendo delimitação, pois tudo é da ordem da mesma e única substância que, causando-se, causa todas as coisas.

Espinosa pode, enfim, dispensar a noção de sujeito.

Referências:

ALQUIÉ, Ferdinand. *Le rationalisme de Spinoza*. Paris: PUF, 1981.

- BARBONE, Steven. "What counts as an individual for Spinoza?" in KOISTINEN, Olli and BIRO, John (ed.). *Spinoza: metaphysical themes*. Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 89-112.
- BENNETT, Jonathan. *Un estudio de la Ética de Spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- BERNHARDT, Jean. "Infini, substance et attributs. Sur le spinozisme." In *Cahiers Spinoza* (2), 1978: 53-92.
- BEYSSADE, Jean-Marie. "A teoria cartesiana das substâncias" in *Analytica*, vol. 2, no 2, 1997, pp. 11-36.
- BLOCH, Olivier (dir.). *Spinoza au XX^e siècle*. Paris: P. U. F., 1993.
- BOSS, Gilbert. "L'infinité des attributs chez Spinoza". In *Revue Philosophique* (4), 1996: 487-502.
- BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus*. Paris: Vrin, 1996.
- CRISTOFOLINI, Paolo. *La scienza intuitiva di Spinoza*. Napoli: Morano, 1987.
_____. *Spinoza edonista*. Pisa: ETS, 2002.
- CURLEY, Edwin. *Behind the geometrical method*. Princeton University Press, 1988.
- D'ALLONNES, Miriam Revaut et RISK, Hadi (dir.). *Spinoza: puissance et ontologie*. Actes du Colloque organisé par le Collège International de Philosophie, 13-15 mai 1993. Paris: Kimé, 1994.
- DELBOS, Victor. *Le spinozisme*. Paris: Vrin 1926.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Éd. de Minuit, 1968.
_____. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.
- DOZ, André. "Remarques sur les onze premières propositions de l'Éthique de Spinoza." In *Revue de Métaphysique* (2), 1976: 221-261.
- DREYFUS, Ginette. "Sur le Spinoza de Martial Gueroult: réponses aux objections de M. Doz." In *Cahiers Spinoza* (2), 1978: 7-51.
- DUCHESNEAU, François. "Modèle cartésien et modèle spinoziste de l'être vivant" in *Cahiers Spinoza* (2). 1978: 241-285.

- FRAISSE, Jean-Claude. *L'oeuvre de Spinoza*. Paris: Vrin, 1978.
- ESPINOSA, Bento de. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Editora Autêntica, 2008. Texto bilingue.
- _____. *Éthique*. Texte orig. et trad. nouv. par Bernard Pautrat. Paris: Seuil, 1988.
- _____. *Éthique* (introd., trad., notes et com. de Robert Misrahi). 2ème ed. Paris: P. U. F., 1993.
- _____. *Lire l'Éthique de Spinoza* em CD-ROM. Phronesis, 1998.
- GARRET, Don. "Spinoza's theory of metaphysical individuation" in BARBER, F. K. (ed.). *Individuation and identity in early modern philosophy*. Albany: Sunny Press, 1994, pp. 73-101.
- _____. "Spinoza's *conatus* argument" in KOISTINEN, Olli and BIRO, John (ed.). *Spinoza: metaphysical themes*. Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 127-158.
- GLEIZER, Marcos André. *Espinosa & a afetividade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- _____. *Verdade e Certeza em Espinosa*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1999.
- GUEROULT, M. *Spinoza. I: Dieu (Éthique, I)*. Paris: Aubier-Montaigne, 1997.
- _____. *Spinoza. II: L'âme (Éthique, II)*. Paris: Aubier-Montaigne, 1997.
- LAZZERI, Christian (coord.). *Spinoza: puissance et impuissance de la raison*. Paris: P.U.F., 1999.
- LÉVY, Lia. *O Autômato Espiritual. A subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1998.
- MACHEREY, Pierre. *Avec Spinoza*. Paris: P. U. F., 1990.
- _____. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*. Paris, P. U. F., 1994, 5 v.
- MAGNO, M. D. *Clavis Universalis*. Rio de Janeiro: NovaMente Editora, 2007.
- MATHERON, Alexandre. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les éditions de Minuit, 1988. (nouv. éd.)
- _____. "Physique et ontologie chez Spinoza: l énigmatique réponse à Tschirnhaus." In *Cahiers Spinoza* (1): 81-109.
- MOREAU, Pierre-François. *Spinoza: l'expérience et l'éternité*. Paris: P. U. F., 1994.

NEGRI, Antonio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

PINHEIRO, Ulisses. *Conhecimento e liberdade: uma interpretação do terceiro gênero de conhecimento na Ética de Espinoza*. Tese de Doutorado apresentada no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1996.

RAMOND, Charles. *Qualité et quantité dans La philosophie de Spinoza*. Paris: PUF, 1995.

_____. *Vocabulário de Espinoza*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

ROUSSET, Bernard. *La perspective finale de "l'Éthique" et le problème de la cohérence du spinozisme*. Paris: Vrin, 1968.

ROVERE, Maxime. *Exister: méthodes de Spinoza*. Paris: CNRS Éditions, 2010.

SARAIVA, F. R. dos Santos. *Novissimo Dicionário Latim-Portuguez*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 1927.

TINLAND, Franck. "La notion d'individu et la hierarchie des modes finis selon l'Éthique" in *Spinoza: science et religion*. Actes du Colloque du Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle. Paris: Vrin, 1988, pp. 19-32.

TORRINHA, Francisco. *Dicionário latino-português* de. 3ª ed. Porto: Edições Maranus, 1945.

TOSEL, André. "Qu'est-ce qu'agir pour un mode fini selon Spinoza?" in *Revue Philosophique* (53), 1987: 96-110.

VAYSSE, Jean-Marie. "Spinoza et le problème de la finitude." In *Kayrós* (11), 1998: 195-216.

ZOURABICHVILI, François. *Spinoza: une physique de la pensée*. Paris: P. U. F., 2002.