

A contribuição do espinosismo à discussão setecentista sobre a forma e o gosto

Nelma Medeiros\*

Desde o Renascimento diversas tradições de saber buscaram ferramentas conceituais que exploraram analogias e homologias como chave de entendimento das coisas (em sua forma, estrutura e funcionalidade), aspirando a uma *Clavis Universalis*, isto é, uma chave universal de apreensão da trama da realidade, para além das diferenças dos fenômenos. Um dos representantes dessa tradição é a idéia espinosista de indivíduo que, contra-intuitivamente, foi concebida como forma ou sistema complexo funcional e dinâmico, resultante do poder de afetação das coisas, isto é, do poder de produção e transformação da Natureza (= substância, na terminologia espinosista). As formas são concebidas, portanto, em perspectiva monista, como expressões de uma única e mesma substância, em um arranjo conceitual que passou ao largo das discussões clássicas (cartesianas) acerca das oposições razão x paixão, sujeito x objeto, coisa pensante x coisa extensa. Mas o que é a forma espinosista, que responde por seu conceito contra-intuitivo de indivíduo? Para responder a essa pergunta, é necessário considerar alguns passos conceituais do pensamento espinosista. Vamos esclarecer, então: 1) o que é coisa singular; 2) o que são afecções; 3) o que são afetos.

Coisa singular é *modo* ou *afecção da substância* (= Natureza), que é na substância e por ela se concebe<sup>1</sup>. 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.

Como Espinosa explica que haja afecções da substância, isto é, que a Natureza tenha afecções? Mediante uma concepção original de essência, definida como potência ou

---

\* Professora Adjunta do Departamento de Ciências Humanas / FFP / UERJ. Pesquisadora do ...etc. – Estudos Transítivos do Contemporâneo (CNPq – UFJF.0001).

<sup>1</sup> ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Tradução de Bernard Pautrat. Paris: Seuil, 1988, E I, def. 5. Esperando facilitar a leitura, doravante colocaremos diretamente entre parênteses no texto as passagens da *Ética* que julgamos importantes. Os números em romano indicam o livro da *Ética* (são cinco) e, na seqüência, quando for o caso, as definições (def.), proposições (prop.), corolários (corol.) ou postulados (postul.).

2

*essentia actuosa*, isto é, essência causante. 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 imaneses ou efeitos de seu poder de ser e agir. Uma primeira consequência se impõem, importante para nossa reflexão: não há distinção irreduzível ou de natureza entre o que é do plano humano, artificioso, cultural, criativo, e o que é da ordem da chamada “Natureza” (que no espinosismo se diz substância), igualmente artificiosa, engenhosa e criativa. Em resumo, ‘coisa singular’ é afecção da substância, ao mesmo tempo seu efeito imaneses e resultado da interação causal entre as demais coisas singulares na existência em ato. A coisa singular, perseverando na existência tanto quanto é em si, replica, em nível modal, a performance (substancial) da essência como potência. Assim, para a essência modal, produzir efeitos significa produzir afecções, isto é, estados, variações ou modificações do corpo e idéias 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.**

Em que consiste, por sua vez, o conceito espinosista de afeto? Na *Ética*, o afeto é assim definido: “Por afeto, entendo as afecções do corpo, que aumentam ou diminuem, ajudam ou constroem a potência de agir deste corpo, e simultaneamente as idéias destas afecções. *Portanto, se podemos ser causa adequada de uma destas afecções, então entendo afeto como ação; de outro modo, paixão*” (Ética III, def. 3).

Observe-se que o vocábulo latino *affectus* utilizado por Espinosa, do qual deriva o vocábulo *afeto* na língua portuguesa, é particípio 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,

3

prosseguir com empenho.<sup>2</sup> 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 idéias 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 idéia 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 idéia 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 idéias<sup>3</sup>. Corpo é “um modo que exprime de maneira precisa e determinada a essência de Deus enquanto considerado coisa extensa” (E II, def. 1). Idéia é “um conceito do Espírito, que este forma por ser coisa pensante” (E II, def. 3). Corpos e idéias 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 idéias 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 (*conatus*).

Investigamos justamente a possibilidade de reconstruir 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 preeminentemente relacional, sem eliminar, contudo, as distinções e separações que também lhe são características. Há uma comunicação, para usar

<sup>2</sup> Cf. *Novissimo Dicionário Latim-Portuguez* de F. R. dos Santos Saraiva, op. cit., e *Dicionário latino-português* de Francisco Torrinha, op. cit. para os vocábulos (1) *affectio, onis* (subst. fem.); (2) *affectus, a, um* (part. pass. de *afficere*); (3) *afficio, is, eci, ectum, afficere* (verbo); *affecto, as, avi., atum, are* (verbo).

<sup>3</sup> E II, axioma 5: “Não sentimos nem percebemos coisas singulares que não sejam corpos e modos de pensar”.

4

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 perseveração 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 afecção. 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 idéia 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 idéias (E II, pr. 9, dem). Assim, a essência do homem é definida “como constituída por modificações precisas dos atributos de Deus” (E II, pr. 9, dem). 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 idéia do corpo e objeto dessa idéia, num raciocínio simples: o ser atual do espírito humano é idéia de uma coisa singular existindo em ato. Como objeto dessa idéia, tal coisa singular é o corpo. Nada acontece no corpo que não seja

5

percebido pelo espírito e nada acontece no espírito que não tenha relação com o corpo. Em sentido inverso, *que é o mesmo*, lê-se: o que acontece ao corpo e às idéias que o espírito percebe não são senão o que acontece a Deus (Extensão) e às idéias que Deus percebe (Pensamento), não enquanto é infinito, mas enquanto se explica pela natureza do espírito e do corpo humanos.

O que “acontece” ao espírito e ao corpo são afecções, isto é, estados, variações ou modificações do corpo e idéias 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, desejo<sup>4</sup>.

Como, então, 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 idéia em Deus de que Deus é causa do mesmo modo que é causa da idéia do corpo –, é preciso saber em que o espírito humano difere das demais idéias 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

---

<sup>4</sup> 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”.

6

quais podemos começar a definir o que seja afecção, sua dinâmica de determinação e composição, bem como sua conexão com o conhecimento, seja como imaginação, noção comum ou ciência intuitiva.

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 idéia 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

7

indiferente (cabe a qualquer das partes envolvidas). **O raciocínio que importa destacar é a reciprocidade do poder de modificação ou de afetação, no sentido há pouco colocado de afecção e idéia de afecção (= afeto) como conjunto de relações, disposições, estados, impressões, modos de ser, posições, afeições, vontades, comoções, volições.** 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 maneiras. A resultante é uma noção de afecção que inclui a natureza do corpo afetado, ao mesmo tempo que a natureza do corpo afetante.

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 idéias’ 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 ‘idéia 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”.

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. O mesmo princípio causal garante a dinâmica, pois os modos envolvem a potência de Deus, que se exprime, por exemplo, na

8

ação dos corpos uns sobre os outros “no sistema total das causas e dos efeitos mecânicos”.<sup>5</sup>

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. 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. 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. Do processo de determinação mecânica (proporção movimento-repouso 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 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 idéias que são

---

<sup>5</sup> DUCHESNEAU, François. “Modèle cartésien et modèle spinoziste de l’être vivant” in *Cahiers Spinoza 2*. Paris: Éditions Réplique, 1978, pp. 241-285, p. 268.



9

aquelas das partes que o compõem” (E II, pr. 15, dem). Como um modo da extensão e a idéia desse modo são uma única e mesma coisa, expressa de duas maneiras, a conveniência e comunicação entre as partes/idéias que compõem o modo finito se tornam referência fundamental para o entendimento da essência modal e das afecções que a constituem. Assim, “as idéias das afecções de que o corpo é afetado envolvem a natureza do próprio corpo humano, isto é, convêm com a natureza do espírito; portanto, o conhecimento dessas idéias envolverá necessariamente o conhecimento do espírito; ora, o conhecimento dessas idéias 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 idéias”<sup>6</sup>.

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 poder de afetar e ser afetado. 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”.<sup>7</sup>

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<sup>8</sup> que, no limite, preserva a ‘forma’ ou ‘natureza’ do indivíduo.

---

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> E II, lema 7, esc. que se segue à pr. 13.

<sup>8</sup> Reencontramos o terceiro infinito da Carta 12.

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. A “individuação” espinosista, com seus aspectos de comunicação, relação, composição e estabilidade, isto é, como estrutura e função de sistemas de idéias e corpos, dispensa que o modo seja numericamente a mesma substância subjacente, isto é, um sujeito, em termos cartesianos. A força de afetação não é redutível à identidade (numérica) da coisa que assim se qualifica. Pois *o poder de afetação não se define pela sede que ocupa*, quer se trate de um indivíduo simples ou composto (sistemas simples ou compostos de corpos ou idéias). *Ele se define prioritariamente por ser força de afetação e transformação*, dado que a existência é aptidão para agir e sofrer de muitas maneiras simultaneamente, e perceber muitas coisas simultaneamente.

Há, portanto, no pensamento espinosista, uma lógica que preside à forma, isto é, uma morfologia que passou ao largo das discussões clássicas (cartesianas) acerca das oposições razão x paixão, sujeito x objeto, coisa pensante x coisa extensa. Pois a forma expressa uma concepção ontológica na qual todas as coisas, *sendo expressão de uma única e mesma substância*, encontram conectividade e comunicação entre si.

A questão *estética* do *gosto* – em seu comparecimento nas tradições conceituantes da filosofia da arte e da estética a partir do Setecentos – recebe uma contribuição do espinosismo, quando este se pergunta acerca da razão de as coisas existirem como existem e da racionalidade possível para determiná-las. Um encaminhamento oferecido foi o entendimento da natureza produtiva, engenhosa e criativa da própria substância, replicada no modo finito que é o homem, através das afecções. É como se pudéssemos considerar no espinosismo um estatuto estético das afecções, que sofrem as vicissitudes da transitividade, comunicação ou exterioridade entre si, sua complexificação impondo-lhe diferenciação, valoração e exclusão. Assim, o *gosto*, aqui entendido como ordem das afecções e, portanto, ingrediente constitutivo do *pathos* da substância e do homem: 1) é da ordem do desejo, sofrendo as vicissitudes dos arranjos das afecções, por aplicação sistêmica de suas inserções e conexões; 2) é repercussão da essência produtiva da substância, razão pela qual deve ser cuidado como simples modalização, presença positiva e anterior a qualquer

11

“juízo” (de gosto ou não), pois “nada se faz na natureza que se possa atribuir a um vício seu; pois ela é por toda a parte a mesma, com uma única e mesma virtude e potência de agir” (E III, Prefácio); 3) está apenso à condição artificializante da substância, sem que esta seja concebida a partir de clivagem, mas sim da hipótese da homogeneidade, de que resultam as diferentes formas que configuram a existência (humana ou não), todas elas estatuídas em um poder constituinte de criação, que em regime humano Espinosa chamou de desejo.