

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO

CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS

CURSO DE FILOSOFIA

JEILSON SANTOS COSTA

**UMA COMPREENSÃO GNOSIOLÓGICA DA AFETIVIDADE HUMANA EM
ESPINOSA**

SÃO LUÍS – MA

2025

JEILSON SANTOS COSTA

**UMA COMPREENSÃO GNOSIOLÓGICA DA AFETIVIDADE HUMANA EM
ESPINOSA**

Monografia apresentada ao curso de Filosofia da
Universidade Federal do Maranhão como requisito
parcial para obtenção do título de licenciado em
Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Zilmara de Jesus V. de Carvalho.

SÃO LUÍS – MA

2025

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Costa, Jeilson Santos.

Uma compreensão gnosiológica da afetividade humana em
Espinosa / Jeilson Santos Costa. - 2025.
48 f.

Orientador(a): Zilmara de Jesus Viana de Carvalho.
Monografia (Graduação) - Curso de Filosofia,
Universidade Federal do Maranhão, São Luís - Ma, 2025.

1. Gnosiologia. 2. Afetividade. 3. Ontologia. 4.
Espinosa. I. Carvalho, Zilmara de Jesus Viana de. II.
Título.

JEILSON SANTOS COSTA

**UMA COMPREENSÃO GNOSIOLÓGICA DA AFETIVIDADE HUMANA
EM ESPINOSA**

Monografia apresentada ao curso de Filosofia da
Universidade Federal do Maranhão como requisito
parcial para obtenção do título de licenciado em
Filosofia.

Aprovada em:

Profa. Dra. Zilmara de Jesus V. de Carvalho

Orientadora
Universidade Federal do Maranhão

Profa. Dra. Fabíola da Silva Caldas

1ª Examinadora
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Flávio Luiz de Castro Freitas

2º Examinador
Universidade Federal do Maranhão

Aos meus pais, Edilsa e Juracy

AGRADECIMENTOS

A realidade do ensino superior infelizmente ainda é algo distante para a maior parte da sociedade. Concluir esse ciclo denota uma série de possibilidades e oportunidades de um passado longínquo que ocorreu para que eu pudesse chegar até aqui, marcado por desafios, superações, dificuldades e vitórias, que remontam à mais tenra infância, momento crucial na vida de qualquer indivíduo, e decisivo para seu futuro, que pode ser completamente “alterado” a depender dos eventos vividos. Concluir essa fase evidencia uma série de determinações e caminhos que não dizem respeito apenas a uma vontade e determinação pessoais que me trouxeram até aqui, mas corrobora o apoio e a preocupação de um conjunto de pessoas, instituições e circunstâncias que me ajudaram e me foram essenciais para tornar possível essa realização. Sou grato a cada um que contribuiu na construção dessa trajetória, que representa uma conquista primorosa não apenas por chegar a sua culminância, o que em si já se constitui um momento de grande felicidade e gratidão, mas por todo o percurso percorrido nesse processo de aprendizagem contínua, com tudo aquilo que foi estudado, aprendido, desenvolvido, aprimorado e/ ou modificado ao longo desse caminho.

Nesse sentido, quero agradecer, primordialmente, aos meus pais, Edilsa e Juracy, pois a vida não se trata apenas de um processo biológico no qual a reprodução é um imperativo de cuidado, mas de um conjunto de relações que tornam viável a existência e o desenvolvimento de um ser humano, que ao nascer, precisa de um lar que o acolha amorosa, social e afetivamente. Por isso, mãe e pai, sou grato por todo esforço que fizeram para prover aos seus filhos o que para muitos ainda é um sonho distante ou nem sequer cogitado, que é a realidade do ensino formal. Obrigado por me proporcionarem aquilo que não tiveram e por me ensinarem que a educação não se trata apenas de um processo escolar e acadêmico, mas de toda uma formação cultural e social que nos permite estarmos abertos ao mundo e ao próximo, aprendendo uns com os outros como tornar nossa sociedade um lugar com mais empatia e possibilidades para todos. Obrigado por estarem presentes e por se permitirem aprender também com as trocas contínuas em um mundo em constantes mudanças, as quais precisamos estar aptos para saber lidar, reagir e resolver. Obrigado por construírem dia após dia um significativo conceito de família, enquanto um meio que abrange diferenças diversas em prol do bem comum daqueles que compartilham não apenas um laço sanguíneo, mas uma compreensão recíproca de que precisamos uns dos outros para sobreviver e viver. Por fim, sou grato por tornarem não apenas a minha educação, mas a minha vida possível.

Ademais, agradeço à Filosofia, sem a qual seria muito difícil viver. Sou grato por me permitir não temer a realidade da dúvida, da angústia da existência, da curiosidade pelo desconhecido e da possibilidade de indagar as crenças estabelecidas. Sem ela, talvez não conseguisse me estabelecer num mundo estranho, complexo, sistemático e que muitas vezes tolhe diferenças e fortalece dogmas inquestionáveis. Obrigado por tornar mais bela a experiência de vivenciar o mundo por meio de nossa capacidade de compreender e sentir, e de compreender inclusive as limitações de nossa própria compreensão.

Nesse sentido, agradeço a quem tornou possível essa apreensão do significado da própria atitude filosófica, à professora Diana, que foi minha professora do segundo ano do ensino médio, capaz de proporcionar o meu encontro com a Filosofia e seu estudo, que até então me parecia um saber distante e incompreensível. Uma professora que demonstra uma vocação nata ao ensino e prática do conhecimento filosófico, não apenas enquanto um conteúdo estático, mas enquanto definidor de novos modos de conceber e viver a vida. Obrigado por todos os momentos de escuta, acolhimento e ensino, que permitiram que eu encontrasse sentido em um mundo repleto de relações mecânicas e de cotidianos vazios.

Agradeço aos meus amigos João Pedro Silva Majewski, Esthefany e Guilherme, por serem a perfeita definição de amigos, estando comigo não apenas em momentos de alegria, mas compartilhando sofrimentos, angústias, reflexões e superações; por me estimularem em todos os âmbitos na minha vida e torcerem por mim. Saibam que vocês foram fundamentais para que o ensino médio fosse uma realidade possível de se encarar e que torço por vocês com um fervor incomensurável.

Sou grato aos meus irmãos Jefferson, Edilla e Junior, por todo o cuidado durante meu crescimento e formação, por todos os momentos vividos juntos, pelos aconselhamentos, pela proteção, por permitirem a certeza de saber que temos uns aos outros, independente dos mais variados acontecimentos. Obrigado por, mesmo em meio aos diversos problemas, dificuldades e conflitos, persistirmos juntos, cultivando o estímulo ao desenvolvimento profissional, acadêmico e humano um do outro.

Agradeço, em especial, à minha amiga Isnara, por quem nutro uma admiração e carinho imensos; que foi responsável por me introduzir o pensamento de Espinosa, e com quem pude ter inúmeras, profundas e inesquecíveis discussões filosóficas, que permearam nossa trajetória dentro e fora da academia e que evidenciam, até hoje, a preciosidade de nossa amizade. Agradeço por todo o incentivo, apoio e interlocuções que denotam, sobretudo, o compromisso

dos que prezam pela busca e pelo respeito à verdade, no entendimento de que a compreensão, e não o julgamento, é a melhor via de se relacionar com o mundo e com os outros.

Agradeço, em especial, também, à minha amiga Virgínia, com quem compartilhei inúmeros diálogos e foi alguém fundamental para que eu chegasse a esse momento, tendo em vista o nosso recíproco apoio, incentivo e confiança. Agradeço também à Clénia e à Jéssica por serem não apenas colegas de curso, mas amigas com quem pude compartilhar diversas experiências acadêmicas, e pelas quais também nutro grande carinho e admiração.

Por fim, agradeço à minha orientadora Zilmara, pela confiança em ter aceitado a orientação desta monografia, e por inspirar muitos estudantes com a seriedade e o compromisso com os quais exerce sua profissão.

Assim, sou grato a todas as pessoas que somaram em minha vida em algum momento, mesmo que não consiga nesse espaço nomear todas; e ao curso de Filosofia da Universidade Federal do Maranhão, por tornar possível essa conquista.

“O que sou então? Sou então uma pessoa que tem um coração que por vezes percebe, sou uma pessoa que pretendeu pôr em palavras um mundo ininteligível e um mundo impalpável. Sobretudo, uma pessoa cujo coração bate de alegria levíssima quando consegue em uma frase dizer alguma coisa sobre a vida.”

Clarice Lispector

RESUMO

A presente pesquisa monográfica, de cunho qualitativo e eminentemente bibliográfico, utilizando-se de uma abordagem metodológica analítico-interpretativa, objetiva apresentar uma análise da relação existente entre a gnosiologia e a teoria da afetividade espinosanas, desenvolvidas principalmente nas partes II e III, respectivamente, da *Ética*, tendo em vista que para a compreensão da afetividade humana no autor é necessário o entendimento de como esta está amparada em pressupostos gnosiológicos fundamentados ontologicamente. Dialogando com autores especialistas, é analisada a união entre a mente e o corpo, e como tais modos finitos definidos dos atributos da substância divina se constituem e se relacionam entre si e com as demais coisas exteriores, de modo a se perceber como a experiência afetiva não se separa da capacidade humana de imaginar e conhecer, na qual a razão pode, através dos afetos, desenvolver um conhecimento adequado da realidade e os afetos, por meio da razão, podem ser compreendidos, destruídos, regulados e/ou potencializados. Com isto, apresenta-se a maneira propriamente matemática sob a qual Espinosa constrói sua filosofia, de forma sintética e genética, evidenciando uma realidade proveniente de uma substância única, necessária e imanente, e as implicações das relações entre seus efeitos diversos e infinitos, nos quais se destacam a não subordinação entre a mente e o corpo e a possibilidade de uma experiência ética e afetiva fundamentadas em um conhecimento adequado da realidade.

Palavras-chave: Gnosiologia; Afetividade; Ontologia; Espinosa.

ABSTRACT

This qualitative and eminently bibliographic monographic study, using an analytical-interpretative methodological approach, aims to present an analysis of the relationship between Spinoza's epistemology and theory of affectivity, developed primarily in Parts II and III, respectively, of the *Ethics*. Understanding human affectivity in the author requires understanding how it is supported by ontologically grounded epistemological assumptions. Through dialogue with expert authors, the study analyzes the union between mind and body and how these defined finite modes of the attributes of divine substance are constituted and relate to each other and to other external things. This allows us to understand how affective experience is inseparable from the human capacity to imagine and know, in which reason can, through affects, develop an adequate knowledge of reality, and affects, through reason, can be understood, destroyed, regulated, and/or enhanced. This presents the properly mathematical way in which Spinoza constructs his philosophy, in a synthetic and genetic way, evidencing a reality originating from a single, necessary and immanent substance, and the implications of the relationships between its diverse and infinite effects, in which the non-subordination between the mind and the body and the possibility of an ethical and affective experience based on an adequate knowledge of reality stand out.

Keywords: Epistemology; Affectivity; Ontology; Spinoza.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	12
2. SISTEMA E MÉTODO EM ESPINOSA	14
3. A GNOSIOLOGIA NA ÉTICA	21
4. A AFETIVIDADE NA ÉTICA	30
5. CONSIDERAÇÕES ACERCA DA RELAÇÃO ENTRE A GNOSIOLOGIA E A AFETIVIDADE HUMANA EM ESPINOSA	36
6. CONCLUSÃO.....	44
REFERÊNCIAS	47

1. INTRODUÇÃO

O problema da relação entre alma e corpo ou entre mente e corpo é expresso por um longo período da história da filosofia, muitas vezes os colocando em polos opostos da experiência humana ou numa relação de subordinação na qual um é mais importante que o outro. Tais concepções em muitos momentos abrem margem para uma compreensão moral do mundo em que as paixões do corpo são tomadas como vícios a serem contidos e controlados por um aperfeiçoamento moral da alma, além de evidenciarem problemáticas no que tange ao tipo de relação dada na interação entre a alma/mente e o corpo. No contexto da modernidade, é visto em Descartes (1596-1650), por exemplo, que o homem é tomado como uma união entre duas substâncias distintas, colocando em questão o problema da natureza da relação entre duas substâncias diversas que deveriam ser explicadas por si. Assim, o corpo e a alma são tomados como substâncias que compõem o homem, possuidoras de naturezas diferentes, mas que ao mesmo tempo precisariam de uma comunicação entre si para a explicação das ações do corpo sobre a alma, que lhe causaria paixões, e da ação dos pensamentos da alma sobre o corpo, que poderia dominar, o que foi explicado pelo cartesianismo por meio de uma glândula do cérebro: a glândula pineal.

Tendo em vista a necessidade de uma elucidação que não segregue a experiência afetiva da razão humana, a filosofia de Espinosa oferece uma possibilidade de compreensão dessa relação, a partir de uma fundamentação que envolve uma ontologia imanente, de modo a compreendermos a dinâmica da relação entre mente e corpo não mais como uma relação de subordinação e de domínio de um sobre o outro, mas de uma simultaneidade experiencial em que os afetos assumem um papel crucial em nossa capacidade de ação e compreensão do mundo e de nós mesmos, da mesma forma que o conhecimento pode nos proporcionar uma vida afetiva mais ativa do que passional. Segundo Espinosa (2021, p. 161), “Os que escreveram sobre os afetos e o modo de vida dos homens parecem, em sua maioria, ter tratado não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora dela.” (EIIIpr)¹ Ancorado em uma via metódica geométrica tal como operava Euclides em seus Elementos, o autor utiliza do rigor matemático para demonstrar a maneira como não apenas nossos afetos, mas toda a natureza segue uma ordem necessária e encadeada, todavia não se reduzindo a uma realidade

¹ Para as citações da Ética é utilizado (E) para referenciar a obra; algorismos romanos para designar as partes do livro e algorismos arábicos para indicar as proposições (P), axiomas (ax), corolários (c), apêndices (ap), definições (d), explicações (ex), escólios (s), postulados (p), lemas (l), prefácios (pr) e demonstrações (d - após o algoritmo arábico que indica a proposição em que está contida), antecédidos da letra correspondente.

estática e sem vida, mas que afirma variações contínuas por meio da potência constituinte dos seres.

Nesse sentido, a ética proposta pelo autor encontra na afetividade uma possibilidade de compreensão e modificação de nosso agir no mundo, da mesma forma que ela é tomada mediante os pressupostos gnosiológicos que envolve, e tal relação só é compreendida na medida em que é explicada a constituição singular humana, pois é por meio dela que temos a capacidade de sentir e de conhecer. Todavia, em que se distingue Espinosa em sua concepção de homem? Como ele enxerga o humano frente à natureza e aos encontros com os outros seres do mundo?

Ancorado em uma compreensão voltada para as causas que explicam nossa realidade mais do que para efeitos isolados de nossa experiência, seu pensamento é uma via bem fundamentada de compreensão das relações que os homens integram e àquelas sob as quais se constitui, reconhecendo em que medida o homem participa de sua própria dinâmica existencial e afetiva e pode agir ou padecer no mundo. Isso só será possível com uma explicação clara da relação entre a gnosiologia e a afetividade humanas, oferecida de maneira muito encadeada por Espinosa.

Pretendemos, assim, nessa monografia, apresentar uma análise sobre essa relação, partindo de seus pressupostos ontológicos, metodologia geométrica, e do diálogo com outros autores, para a compreensão da realidade de uma maneira integral em que as respostas oferecidas pelo filósofo servem não apenas para prover uma explicação abstrata acerca desses temas, mas para, através de uma reflexão profunda que contempla as complexidades da realidade e evidencia suas implicações práticas, contribuir com uma alteração significativa de nosso modo de vida em prol de um melhoramento de nossa experiência afetiva no mundo e na expansão de nossa potência de existência.

2. SISTEMA E MÉTODO EM ESPINOSA

Espinosa (1632-1677) foi um filósofo nascido em Amsterdã que viveu durante o século XVII, numa época em que importantes contribuições à filosofia e à ciência eram traçadas. Uma nova forma de pensar o homem e o conhecimento se instaurava num contexto de figuras proeminentes, tal como Descartes (1596-1650), Galileu (1564-1642), Newton (1643-1727) e Leibniz (1646-1716). Mesmo integrando o conjunto de pensadores que valorizavam a razão como forma de obtenção - ou construção - de conhecimento seguro e verdadeiro, nota-se a peculiaridade com a qual Espinosa constrói sua filosofia a partir de um método geométrico que expressa a necessária articulação das relações que constituem a natureza, afastando uma transcendência criadora do real, comum em concepções filosóficas anteriores.

Spinoza partilha do racionalismo de sua época. Porém, o adota de maneira peculiar, bem diferente do credo em que vários de seus contemporâneos comungam. Pois além de ser um crítico, como os demais, das doutrinas e dos dogmas do pensamento medieval, é ainda um crítico de algumas das ideias nascentes que viriam a se tornar basilares da modernidade. (Martins; Santiago; Oliva, 2011, p. 10)

De acordo com Deleuze (2002), a utilização da geometria pelo filósofo não se trata apenas de uma metodologia de exposição intelectual, mas se relaciona com a própria vida do autor:

Para Espinosa, a vida não é uma idéia, uma questão de teoria. A vida é uma maneira de ser, um mesmo modo eterno em todos os seus atributos. E é somente desse ponto de vista que o método geométrico assume todo o seu sentido. [...] O método geométrico deixa de ser um método de exposição intelectual; não se trata mais de uma exposição professoral mas de um método de invenção. (Deleuze, 2002, p. 19)

De fato, a vida do filósofo representou uma maneira de viver daquele que preza pela sabedoria em detrimento da ignorância, que, proveniente de uma família e comunidade de origem judaica, em determinado momento de sua vida é excomungado e amaldiçoado pelos judeus locais, que não toleravam as ideias que pregava; que chega a ser vítima de uma tentativa de assassinato e como recordação simbólica do perigo que seu pensamento significava, guarda o casaco perfurado pela faca; sem contar, também, suas contribuições contra a servidão humana nas organizações sociais políticas da época em prol da liberdade.

A *Ética demonstrada em ordem geométrica* é a obra magna de Espinosa, sendo publicada em Latim nas *Opera Posthuma (OP)* e em holandês nas *Nagelate Schriften (NS)*, organizadas por seus amigos, no final do ano de 1677. A obra está dividida em cinco partes, e mostra a articulação precisa do pensamento de Espinosa e o encadeamento geométrico que utiliza na elaboração de sua filosofia. A primeira parte da *Ética* é denominada *De Deo* (De Deus); a segunda, *De Natura & Origine Mentis* (Da natureza e da origem da Mente); a terceira,

De Origine & Natura Affectuum (Da natureza e da origem dos Afetos); a quarta, *De Servitute Humana, seu de Affectuum Viribus* (Da servidão humana ou da força dos Afetos); e a quinta, *De Potentia Intellectus, seu de Libertate Humana* (Da potência do Intelecto ou da liberdade humana).

Para a compreensão do método e do sistema adotado por Espinosa, cabe a fundamental necessidade de elencar a importância que a matemática possui no contexto de surgimento da ciência e da filosofia modernas. Nesse sentido,

Diante de tamanha aceitação e disseminação da matemática pela Europa – da Holanda a Portugal –, não é de causar assombro que Galileu demonstrasse a realidade das coisas naturais pela matemática, que Descartes geometrizesse a filosofia primeira (a Metafísica), que Hobbes aplicasse a matemática ao estudo dos corpos. De forma mais surpreendente, Espinosa encampou a geometria na filosofia entendida principalmente como prática, ou seja, na ética. (Oliveira, 2017, p. 115-116)

Segundo Espinosa (2021, p. 67), a matemática atesta uma forma de compreensão precisa que é capaz de desfazer preconceitos comuns dos homens, que quando não compreendem as causas de algumas ocorrências da natureza, colocam no juízo dos deuses a motivação para tais fenômenos.

Essa razão teria sido, sozinha, realmente suficiente para que a verdade ficasse para sempre oculta ao gênero humano, se a matemática, que se ocupa não de fins, mas apenas das essências das figuras e de suas propriedades, não tivesse mostrado aos homens outra norma de verdade. Seria possível assinalar, além da matemática, ainda outras razões (seria supérfluo enumerá-las aqui) que podem ter levado os homens a tomarem consciência desses preconceitos comuns, conduzindo-os ao verdadeiro conhecimento das coisas. (Elap)

Nessa perspectiva, Descartes havia introduzido o método demonstrativo matemático na Filosofia, o qual denominou de método analítico e era caracterizado por partir do conhecimento dos efeitos para o conhecimento das causas, visto que partia da dúvida, como ato do pensamento, para o sujeito pensante, e, somente, então, para Deus. Espinosa, por sua vez, irá reelaborar tal método, se diferenciando de Descartes ao estruturá-lo sob a forma habitualmente empregada por Euclides em seus Elementos, o qual será designado por método sintético.

Nesse sentido,

O recurso à geometria impede o pensamento de proceder por abstrações, isto é, de retirar de uma causa distante (e separada do efeito) o fundamento de uma explicação do real. O emprego dos recursos geométricos garante a lisura do pensar filosófico. Além deste benefício sublime, concedido a todos os que querem conhecer as matérias da Filosofia na ordem e no modo como devem ser conhecidas, a geometria guarda ainda uma última utilidade: ela não contraria, mas concorda com a experiência; as demonstrações geométricas, na obra de Espinosa, estão “talhadas”, como disse Bergson, “na medida da realidade em que vivemos”. (Oliveira, 2017, p. 122)

‘ Dessa forma, evidencia-se que a maneira encadeada sobre a qual Espinosa constrói seu pensamento é assegurada no caráter consistente e dedutivo da matemática, em especial da

geometria, que proporciona uma compreensão integral que não permite a separação da causa do efeito, ou seja, da causa de toda explicação do real.

Dado que filósofo tem por preferência a ordem sintética do método geométrico, que se dá pelo conhecimento das causas, para ele o verdadeiro conhecimento consiste em saber o modo como algo é produzido. Por exemplo, dizer que um círculo é uma figura na qual todos os pontos equidistam do centro não é nada mais do que descrever um círculo, e não o definir. Definir o círculo seria dizer que ele é produto da rotação de um segmento em torno de um eixo ou de um ponto extremo central, ou seja, conhecê-lo verdadeiramente se constitui como um processo genético, na medida em que vai às causas que o produziu. “Ora, a definição perfeita deve ser genética, isto é, deve descrever o modo de produção do objeto definido, pois só assim podemos deduzir a priori todas as suas propriedades.” (Gleizer, 2005, p. 15)

Assim, conhecer a totalidade do real, para Espinosa, corresponde a ir à verdadeira causa da realidade e dela conceber suas propriedades, o que consiste em deduzir o universo a partir de sua causa produtora, que, em Espinosa, é Deus. Dessa forma, a primeira parte da *Ética* se concentra em apresentar as definições da parte fundante do sistema espinosista.

Ele inicia a obra com a definição de *causa sui* (1), em que: “Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente.” (EId1) Nesse sentido,

Esta definição é fundamental ao sistema spinozista, pois é ela que vai postular a identidade entre aquilo que é e aquilo que é concebido; ou seja, a *causa sui* funda a ontologia spinozista porque possibilita que aquilo que o entendimento finito concebe da coisa e o que a coisa é em si sejam postos como idênticos. (Fragoso, 2001, p. 84)

Ele segue com a definição de coisa finita em seu gênero (2), a de substância (3), a de atributo (4), a de modo (5), a de Deus (6), a de coisa livre (7) e a de eternidade (8), respectivamente. Dentre as definições, sete foram escritas como *notae per se*, isto é, princípios universalmente aceitos, evidentes e indemonstráveis que podem ser considerados a base de seu raciocínio. Destas sete definições *notae per se*, três definem os critérios da substancialidade (definição 3), do atributo (definição 4) e do modo (definição 5); as quatro restantes deste grupo definem as propriedades: *causa sui* (definição 1), finitude em seu gênero (definição 2), eternidade (definição 8) e liberdade (definição 7).

Das proposições que se seguem como derivadas das definições e axiomas dados, Espinosa deduz a impossibilidade da existência de duas substâncias na realidade, em que: “Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado.” (EId3), assim como a impossibilidade de uma ser causa da outra, tendo em vista que ao possuírem

diferentes atributos, nada têm em comum. De acordo com a concepção espinosista, Deus, definido enquanto “um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (EId6), é a única substância existente, e disso decorre que toda a realidade não se separa dele, mas é Dele proveniente, não sendo então Deus uma substância transcendente à natureza, como na concepção de Descartes, constituindo-se, ao invés disso, como substância única, absolutamente infinita e causa eficiente e imanente de todas as coisas.

No axioma 5 da primeira parte, logo após as definições, Espinosa (2021) destaca: "Não se pode compreender, uma por meio da outra, coisas que nada têm em comum entre si; ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito da outra." Dessa forma, vemos que tanto em relação às afecções da substância quanto em relação aos seus atributos, temos uma realidade que é explicada via causas e efeitos, ainda na teia do sistema geométrico que expressa a natureza descrita pelo filósofo. Assim, na via da unicidade substancial que Deus expressa enquanto existência única, infinita e eterna, todas as modificações existentes serão expressas de maneira imanente a Deus, na medida em que, pela proposição 2, duas substâncias que têm atributos diferentes nada têm em comum entre si, e, no caso das coisas que nada têm em comum entre si, uma não pode ser causa de outra. Além disso, caso as substâncias se distinguíssem pela diferença entre os atributos, há de se admitir que o que existe é uma substância única de diferentes atributos, e se distinguíssem pela diferença das afecções, como uma substância é primeira relativamente às suas afecções, é de se admitir que há apenas uma substância. Desse modo, afirma Chaui (1999, p. 819):

A prioridade da substância com respeito às afecções significa, desde já, que não podemos distinguir realmente uma substância de outra pelas afecções, pois, se o fizéssemos, nós as distinguiríamos *a posteriori* pelos efeitos. É necessário, portanto, estabelecer por onde passa a distinção real *a priori* entre substâncias. Donde o enunciado da segunda proposição: "Duas substâncias que tenham [*habentes*] atributos diversos [*diversa*] nada têm em comum entre si". A demonstração, como a anterior, é breve: a proposição é considerada evidente pela definição I, 3 porque, sendo a substância em si e concebida por si, o conceito de uma não envolve o conceito de outra.

Nesse sentido, vemos que apenas a substância é causa de si mesma, e essa caracterização, como exposta anteriormente, é parte fundante da ontologia espinosana e também da imanência que permeia o seu sistema, tendo em vista que torna necessária a ordem da teia de causas e efeitos que se seguem da natureza divina, como também torna evidente a diferença essencial entre a substância e as suas modificações, que necessariamente precisam de uma causa eficiente e imanente para sua existência, o que não ocorre quanto à substância, tendo

em vista que a sua essência envolve a sua existência, o que faz a sua existência ser explicada apenas em função de si mesma.

Além disso, o axioma 4, em que é exposto que "O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último", deixa clara a relação de concatenação entre a realidade e as causas produtoras e sustentadoras do real, deixando evidente o nexo indissolúvel entre as modificações e a substância, ou seja, entre os modos dos atributos divinos e o plano de imanência no qual se assentam, como também que aquilo que não é explicado por si deve necessariamente ser explicado por outra coisa, ou seja, o esclarecimento da causa eficiente e de seu efeito na realidade, a saber, as diversas relações entre as modificações dos atributos divinos e a substância e as diversas relações entre as modificações dos atributos divinos e outras modificações.

Isso tudo torna evidente a relação da gnosiologia com a ontologia implicadas nessa fundamentação, assim como as consequências gnosiológicas daí decorrentes, em especial quando no axioma 6 Espinosa diz que "Uma ideia verdadeira deve concordar com o seu ideado.", e explica no escólio 2 da proposição 8 que:

Aqueles, pois, que ignoram as verdadeiras causas das coisas, confundem tudo e, sem qualquer escrúpulo, inventam que as árvores, tal como os homens, também falam; que os homens provêm também das pedras e não apenas do sêmen; e que qualquer forma pode se transformar em qualquer outra. Igualmente, aqueles que confundem a natureza divina com a humana, facilmente atribuem a Deus afetos humanos, sobretudo à medida que também ignoram de que maneira os afetos são produzidos na mente. Se, entretanto, prestassem atenção à natureza da substância, não teriam a mínima dúvida sobre a verdade da prop. 7. Pelo contrário, essa proposição seria para todos um axioma e seria enumerada entre as noções comuns. Pois, por substância, compreenderiam aquilo que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conhecimento não tem necessidade do conhecimento de outra coisa. Por modificações, em troca, compreenderiam aquilo que existe em outra coisa e cujo conceito é formado por meio do conceito da coisa na qual existe. É por isso que podemos ter ideias verdadeiras de modificações não existentes, pois, embora não existam em ato, fora do intelecto, sua essência está, entretanto, compreendida em outra coisa, por meio da qual podem ser concebidas, enquanto a verdade das substâncias, fora do intelecto, não está senão nelas próprias, pois elas são concebidas por si mesmas. Se, portanto, alguém dissesse que tem uma ideia clara e distinta, isto é, verdadeira, de uma substância, mas que tem alguma dúvida de que tal substância exista, seria como se dissesse (como é evidente a quem prestar suficiente atenção) que tem uma ideia verdadeira, mas que tem alguma suspeita de que ela possa ser falsa. Ou se alguém afirma que uma substância é criada está afirmando, ao mesmo tempo, que uma ideia falsa se tornou verdadeira, o que, certamente, não pode ser mais absurdo. É necessário, pois, reconhecer que a existência de uma substância, assim como a sua essência, é uma verdade eterna. Disso podemos concluir, dizendo de outra maneira, que não existe senão uma única substância de mesma natureza [...].

Assim, "Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente." (EIP11), pois "À natureza de uma substância pertence o existir" (EIP7). Além disso, como destaca Jaquet (2011, p. 353):

Para a substância, não poderia haver distinção entre interioridade e exterioridade, dentro, fora, o si e o não si. Deus existe por si, determina-se e concebe-se por si. Enquanto substância absolutamente infinita, ele não tem um fora. Esta ausência de exterioridade é a consequência de sua unicidade.

Assim sendo, o que antes era concebido no cartesianismo como uma dualidade substancial constituída de corpo e alma, criada pelo concurso ordinário da substância infinita (Deus), cujos atributos eram, respectivamente, a extensão e o pensamento, passa a ser, agora, compreendido como modo, melhor dizendo, modos finitos de diferentes atributos entre infinitos atributos de uma mesma e única substância indivisível, sendo o modo definido enquanto “as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido.” (EId5) e o atributo dado enquanto “aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência.” (EId4). Assim, “Ao subordinar os modos à substância divina, Spinoza está subordinando toda a realidade, pois *fora das substâncias e dos modos nada é dado*.” (Fragoso, 2005, p. 19), decorrendo, então, a impossibilidade da existência de duas substâncias, o que evidencia a incompatibilidade entre as teses do dualismo substancial e da união substancial cartesianas.

Dessa maneira, Deus, em Espinosa, se efetiva apenas por necessidade de sua natureza, sendo uma causa absolutamente livre de si mesmo e de todas as coisas, porém não por liberdade de sua vontade, mas por sua potência infinita, da qual todas as coisas se seguem em um nexo causal de necessidade e determinação. Assim, da potência divina se seguem infinitas coisas de infinitas maneiras, todavia sendo determinadas a operar de uma maneira precisa, não existindo na natureza das coisas, como afirma Espinosa (2021, p. 53) na demonstração da proposição 29 da primeira parte, possibilidade para contingência:

Tudo que existe, existe em Deus [...]. Não se pode, por outro lado, dizer que Deus é uma coisa contingente. Pois [...], ele existe necessariamente e não contingentemente. Além disso, é também necessariamente, e não contingentemente, que os modos da natureza divina dela se seguem [...], quer se considere a natureza divina absolutamente [...], quer se a considere como determinada a operar de uma maneira definida [...]. Ademais, Deus é causa desses modos não apenas enquanto eles simplesmente existem [...], mas também [...], enquanto se os considera como determinados a operar de alguma maneira. Pois, se não são determinados por Deus [...], é por impossibilidade, e não por contingência, que não determinam a si próprios; se, contrariamente [...], são determinados por Deus, é por impossibilidade, e não por contingência, que não convertem a si próprios em indeterminados. Portanto, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, não apenas a existir, mas também a existir e a operar de uma maneira definida, nada existindo que seja contingente. (Espinosa, 2021, p. 53)

Assim, somente Deus é autoprodutor de si e de todas as outras coisas compreendidas nele por meio da expressão de sua própria essência constituída de infinitos atributos, dos quais dois - a extensão e o pensamento - são conhecidos por nós, através de modificações específicas que permitem a nossa própria constituição. Destarte, temos, logo na primeira parte da Ética,

uma fundamentação ontológica imanente da realidade, baseada em uma geometria que compreende o mundo via uma perspectiva de causas e efeitos necessários, que desfaz, de início, noções comuns como a de livre-arbítrio e a de causas finais, que são, para o autor, apenas ilusões daqueles que não compreendem a necessidade da natureza divina e de seus infinitos desdobramentos.

3. A GNOSIOLOGIA NA ÉTICA

A compreensão da gnosiologia e da relação existente entre a mente e o corpo, anteriormente tidas como duas substâncias distintas em Descartes, mas agora tomadas como modos precisos que exprimem os atributos de uma mesma substância em Espinosa, dada a impossibilidade da existência de duas substâncias coexistentes, como fundamentado em sua ontologia, exige uma compreensão acerca da descrição que alguns intérpretes de seu pensamento denominam como "paralelismo", que diz respeito à maneira como a realidade opera segundo seu sistema filosófico, ao conceber os diversos atributos como independentes entre si, não obstante expressando uma única e mesma realidade. Tal paralelismo engendra uma gnosiologia que atesta uma relação corpóreo-mental de não subordinação, ou seja, conduz a uma percepção específica dos modos finitos corpo e mente que não permite uma interferência de um sobre o outro, conforme discorreremos ao longo do capítulo.

Segundo Espinosa, "A ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas." (EIIP7). Isso indica que, no que tange aos atributos pensamento e extensão, aqueles os quais conhecemos da substância e dos quais se originam os diferentes modos de pensar e os diversos modos corpóreos, também há a expressão de uma mesma realidade ordenada sob as mesmas leis. Ou seja, um mesmo fenômeno ocorre na extensão e no pensamento. Segundo Reale e Antiseri (2005, p. 22):

A ordem das idéias corre paralela à ordem dos corpos: todas as idéias derivam de Deus, enquanto Deus é realidade pensante; analogamente, os corpos derivam de Deus, enquanto Deus é realidade extensa. O que significa que Deus gera os pensamentos só como pensamento e gera os modos relativos à extensão só como realidade extensa. Em suma, um atributo de Deus (e tudo aquilo que se encontra na dimensão desse atributo) não atua sobre outro atributo de Deus (sobre aquilo que se encontra na dimensão deste outro atributo).

Scruton (2000, p. 12-13) explicita a dinâmica dos atributos da substância e como eles podem ser compreendidos enquanto formas distintas de expressão de uma única realidade, e que mesmo se diferenciando em gênero e sendo independentes, possuem uma substância em comum a partir da qual se originam diferentes modificações que podem ser compreendidas e expressas através desses atributos:

Quando compreendemos ou explicamos uma substância, é porque conhecemos a sua natureza essencial. Mas pode haver mais de uma maneira de "perceber" essa natureza essencial. Imagine duas pessoas, um oculista e um crítico de arte, olhando para um quadro pintado sobre uma tela. Você pede para que descrevam o que estão vendo. O oculista organiza o quadro em dois eixos e o descreve como segue: "Em $x = 4$ e $y = 5,2$, existe uma mancha amarelo-cromo; ela segue ao longo do eixo horizontal até $x = 5,1$, quando muda para azul-da-prússia". O crítico dirá: "É um homem de casaco amarelo, com uma expressão deprimida e olhos de aço azuis". Você pode imaginar

que essas descrições sejam completas, tão completas que permitiriam a uma terceira pessoa reconstruir o quadro usando-as como um conjunto de instruções. No entanto, as duas descrições não têm absolutamente nada em comum. Uma é sobre cores dispostas em uma matriz, a outra sobre a cena que vemos nela. Você não pode passar de uma narrativa para outra e continuar sendo compreensível: o homem não está parado perto de uma mancha azul-da-prússia, mas perto da sombra de um carvalho. O azul-da-prússia não está situado próximo de uma manga de casaco, mas perto de uma mancha de amarelo-cromo. Em outras palavras, as duas descrições não podem ser comparadas, são incomparáveis: o fragmento de uma não pode aparecer no meio da outra sem que disso resulte um contra-senso. No entanto, nenhuma das descrições deixa de mencionar uma característica que esteja na outra. Isso é semelhante àquilo que Espinosa tinha em mente com o seu conceito de atributo: uma descrição completa de uma substância que não exclua outras descrições, que sejam incomparáveis, de uma e da mesma coisa. (Scruton, 2000, p. 12-13)

Dessa maneira, vemos que uma mesma realidade pode ser expressa de distintas maneiras. E quando falamos sobre os atributos de Deus, falamos da essência da substância, que expressam um todo unificado apesar de se diferenciarem. Por isso, alguns comentadores descrevem tal ocorrência enquanto um paralelismo dos atributos divinos, em que as modificações existentes em Deus possuem uma mesma realidade em atributos distintos e simultâneos. Nesse sentido,

Assim como o círculo e a ideia do círculo, o corpo e a mente são duas expressões de uma só e mesma coisa, mas essas duas expressões não são estritamente redutíveis uma à outra. Uma ideia exprime as propriedades de seu objeto sem ter, porém, as mesmas propriedades que ele. Nessas condições, todo o problema é discernir a essência dessa união psicofísica que implica simultaneamente a identidade e a diferença entre o corpo e a mente e determinar com precisão suas modalidades de expressão. (Jaquet, 2011, p. 24)

Assim sendo, o homem, que não está fora dessa realidade imanente à substância divina, de modificações incessantes da natureza, destaca-se por ser uma expressão precisa e determinada dos atributos divinos, mesmo que não se confunda com a essência divina, tendo em vista que não é absolutamente livre e nem é posto em existência por si próprio (ou seja, sua existência não é necessária da maneira que a existência da substância é necessária, mas somente determinada sob o fluxo de causas e efeitos da natureza), sendo assim uma reunião precisa de modos finitos que expressam os atributos da substância.

Segundo o corolário da proposição 13 da parte II da Ética, "[...] o homem consiste de uma mente e de um corpo, e [...] o corpo humano existe tal como o sentimos." De acordo com Chaui (2016, p. 206):

A união da mente e do corpo é simultaneamente efeito da união dos atributos na substância, que acarreta a união de seus modos, e da natureza da ideia, visto que toda ideia deve convir ao seu ideado. Uma vez que a união dos atributos constitui a substância, a união do corpo e da mente constitui um modo humano singular e essa união, por ser uma constituição, é total, de sorte que a mente percebe tudo o que acontece no objeto da ideia [...].

Dessa forma, percebemos que é por meio da substância que a unidade entre mente e corpo humanos é concebida, tendo em vista que as ideias das afecções do corpo existem em Deus, enquanto este é tido enquanto causa eficiente da mente humana e das coisas corpóreas, e enquanto a mente humana faz parte do intelecto infinito de Deus. Assim, a essência humana e a essência divina não se confundem, mas interagem entre si na medida em que o homem é uma manifestação em Deus de modificações de seus atributos, o que possibilita a união psicofísica humana.

Nesse sentido, dirá Espinosa (2021, p. 115) na proposição 21 da segunda parte da *Ética* que “essa ideia da mente está unida à mente da mesma forma que a própria mente está unida ao corpo”. Isso ocorre pois o que constitui o ser atual da mente humana é a ideia de algo singular existente em ato (EIIP11), e nada pode ocorrer nesse objeto que constitui a ideia da mente que não possa ser percebido por ela (EIIP12). Nessa perspectiva, compreende-se que a mente e o corpo formam um único e mesmo indivíduo, pois a ideia do corpo e o corpo expressam uma mesma realidade unidas pela substância via atributos distintos, oriundos de uma mesma potência e de uma mesma necessidade.

Dessa maneira, como afirma Espinosa (2021, p. 81), “Não sentimos nem percebemos nenhuma outra coisa singular além dos corpos e dos modos do pensar.” (EIIX5) Além disso, é necessário ressaltar que as ideias se diferem dos modos de pensar dado que todo modo de pensar não pode existir no indivíduo sem a ideia da coisa amada, desejada, etc., enquanto a ideia pode existir mesmo sem algum modo do pensar. (EIIX3)

Com efeito, as “idéias” e os “ideados”, ou seja, as “idéias” e as “coisas correspondentes”, não tem entre si relações de paradigma-cópia ou de causa efeito. Deus não cria as coisas segundo o paradigma de suas próprias idéias, porque não cria de modo algum o mundo no significado tradicional, dado que este “procede” necessariamente dele. Por outro lado, nossas idéias não são produzidas em nós pelos corpos. (Reale; Antiseri, 2005, p. 21)

Dessa maneira, a relação que Espinosa (2021, p. 97) estabelece entre a mente e o corpo é a de simultaneidade, em que o corpo existente em ato se configura enquanto objeto da ideia que constitui a mente humana (EIIP13), que, por sua vez, só conhece mediante as afecções ocorridas no corpo, dadas paralelamente na mente.

Digo, porém, que, em geral, quanto mais um corpo é capaz, em comparação com outros, de agir simultaneamente sobre um número maior de coisas, ou de padecer simultaneamente de um número maior de coisas, tanto mais sua mente é capaz, em comparação com outras, de perceber, simultaneamente, um número maior de coisas. E quanto mais as ações de um corpo dependem apenas dele próprio, e quanto menos outros corpos cooperam com ele no agir, tanto mais sua mente é capaz de compreender distintamente. (EIIP13s)

A proposição 19 da segunda parte da obra assinala de maneira clara a natureza constitutiva dessa relação entre a mente, o corpo e as demais coisas singulares. Segundo Espinosa, "a mente humana não conhece o próprio corpo humano e não sabe que ele existe senão por meio das ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado." Nesse sentido, a mente só se conhece e conhece a realidade exterior mediante as ideias das afecções do corpo, e é por isso que, também, numa relação afetiva, há uma configuração na qual não apenas a natureza do corpo que afeta é envolvida, mas as ideias da maneira como o corpo é afetado envolvem tanto a natureza do corpo afetado quanto a natureza do corpo afetante, não obstante indicando mais o estado do corpo afetado do que a natureza daquele que o afeta.

Dessa maneira, dado que a natureza da relação de afecção que travamos com o mundo e com as coisas singulares indica um envolvimento entre a natureza de ambos os corpos envolvidos, a mente considerará como existente em ato o corpo exterior pelo qual o objeto que lhe constitui foi afetado, ou como presente até que seja afetada por outro afeto que lhe retire a existência.

Segue-se disso que, sempre que a mente humana percebe as coisas segundo a ordem comum da natureza, ela não tem, de si própria, nem de seu corpo, nem dos corpos exteriores, um conhecimento adequado, mas apenas um conhecimento confuso e mutilado. Com efeito, a mente não conhece a si própria senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo [...]. Mas não percebe o seu corpo [...] senão por meio dessas ideias das afecções, e é igualmente apenas por meio dessas afecções [...] que percebe os corpos exteriores. Portanto, enquanto tem essas ideias, a mente não tem, de si própria [...], nem de seu corpo [...], nem dos corpos exteriores [...], um conhecimento adequado, mas apenas [...] um conhecimento mutilado e confuso. (EIIP29c)

Nesse ponto, o autor irá tratar sobre a imaginação, que concebe as imagens dos corpos afetantes como presentes mesmo não estando. Isso não se configura necessariamente como um vício, mas pode expressar uma virtude da natureza humana, desde que se compreenda a natureza da própria imaginação e da própria mente humana enquanto parte finita do entendimento divino, haja vista que, em Espinosa, não há ideias referidas a Deus que não sejam verdadeiras, na medida em que concordam com seus ideados (EIIP32), e que não há nada nelas de positivo pelo qual se digam falsas (EIIP33).

É aqui também que o filósofo irá explicar a memória, visto que, "se o corpo humano foi, uma vez, afetado, simultaneamente, por dois ou mais corpos, sempre que, mais tarde, a mente imaginar um desses corpos, imediatamente se recordará também dos outros." (EIIP18). Dessa forma, a memória se configura como uma concatenação de ideias dada na mente que envolve a natureza das coisas exteriores da maneira como as afecções relativas a essas coisas são dadas no corpo humano.

Ademais, é por meio da possibilidade de a mente imaginar que irá decorrer também a ocorrência da falsidade, definida por Espinosa como a privação de conhecimento que as ideias inadequadas envolvem.

Assim, vemos que a falsidade consiste numa relação de ausência de um conhecimento adequado da realidade, ou seja, na própria privação do conhecimento. Dessa forma, as ideias confusas e mutiladas são dadas mediante a associação de imagens das coisas por meio de nossas afecções, que tomam as coisas sem a apreensão de sua verdadeira natureza. Ou seja, a mente não erra por imaginar, mas quando não sabe que a imaginação se trata apenas da imaginação. Nesse sentido, quando a mente julga algo ausente como presente, por exemplo, aquilo consiste apenas na maneira como seu corpo foi afetado, ou seja, nas imagens de tais afecções, mas não no conhecimento da ausência de tal objeto imaginado, ou seja, da ideia que exclui a existência daquilo que considera presente. Aqui, ao imaginar, o homem toma o mundo apenas em uma relação imediata que considera o fluxo das causas eficientes finitas como coisas singulares sem compreender a necessidade de sua ordem e a causa da própria imaginação.

[...] para começar a indicar o que é o erro, gostaria que observassem que as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, não contêm nenhum erro; ou seja, a mente não erra por imaginar, mas apenas enquanto é considerada como privada da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes. (EIIP17s)

Destarte, Chaui (2016, p. 212) explica:

Observemos, porém, sob que condição Espinosa declara que a mente consideraria sua potência de imaginar como virtude: essa consideração ocorre quando a mente sabe que imagina, como, por exemplo, depois de conhecer a dimensão e a localização reais do Sol, nossos olhos continuarão a vê-lo menor que a Terra e próximo dela, mas, agora, sabemos que isso decorre da constituição do nosso corpo e, portanto, sabemos que imaginamos.

Aqui, evidenciamos aquilo que o autor irá denominar como primeiro gênero do conhecimento, ou conhecimento derivado da imaginação, caracterizado por uma relação do homem com os corpos exteriores, e da mente de maneira paralela, por meio das afecções do corpo e das ideias dessas afecções, que em si não explicam a natureza dos corpos exteriores, apenas a envolve, mas a envolve por meio de ideias inadequadas, que não compreendem as dinâmicas causais necessárias ao funcionamento daquele corpo, todavia o toma pelas ideias das afecções no corpo, que por meio da imaginação dão origem também a outras ideias confusas e mutiladas.

É o que aqui se depreende do emprego do verbo *involvere*, indicando que esse conhecimento não alcança a natureza do corpo nem a da mente enquanto essências singularmente *explicadas ou expressas* pela essência de seus atributos, mas apenas *envolvidas ou implicadas* pela natureza do corpo e da mente em suas relações com a multiplicidade de outros corpos e de outras mentes. Em outras palavras, ao saber que

sabe, a certeza de si imediata alcançada pela mente é apenas ausência de dúvida mais do que presença da verdade. (Chauí, 2016, p. 221)

Assim sendo, a imaginação, no autor, não diz respeito apenas àquela especulação abstrata da realidade, mas possui um significado bem específico, tratando-se, portanto, tanto do conjunto de imagens advindas da percepção sensível, dadas por meio das ideias das afecções no nosso corpo, quanto da possibilidade da associação dessas imagens em ideias diversas. Inclusive, é por conta dessa possibilidade de percepção de variadas coisas dadas em nossa experiência cotidiana, que formamos também noções universais. A partir de uma variedade de coisas singulares distintas entre si, mas que apresentadas repetidas vezes aos sentidos humanos, que a mente formará de maneira confusa e mutilada associações de características comuns para formar as ideias ditas universais, como a de homem, cavalo, cão, etc. Todavia, tal ordem de elaboração do conhecimento não se dá sob a ordem própria do intelecto, mas sob a ordem da percepção da experiência errática das imagens que dizem respeito às afecções do corpo.

É nesse sentido que nós podemos dizer o que é uma ideia-afecção, que é o primeiro tipo de ideias. E este primeiro tipo de ideias corresponde ao que Spinoza chama o primeiro gênero de conhecimento. É o mais baixo. Por que é o mais baixo? É de si mesmo ser o mais baixo, porque essas ideias de afecção conhecem as coisas por seus efeitos: eu sinto a afecção do sol sobre mim, a marca do sol sobre mim. É o efeito do sol sobre meu corpo. Mas das causas, a saber, o que é o meu corpo, o que é o corpo do sol e a relação entre estes dois corpos de tal maneira que um produza sobre o outro tal efeito melhor do que em outra coisa, eu não sei absolutamente nada. (Deleuze, 2019, p.45)

Dessa maneira vemos que o conhecimento imaginativo, ou as ideias inadequadas, representam um tipo de conhecimento dos efeitos sem as causas, uma falta de compreensão da verdadeira natureza dos corpos e das relações que possuem entre si. É nesse sentido, que este primeiro gênero de conhecimento envolve apenas ideias inadequadas e está privado do conhecimento do encadeamento entre as causas e seus efeitos. É o tipo de conhecimento que envolve mais as aparências e as afecções do nosso próprio corpo do que a essência verdadeira das coisas. Todavia, pela razão somos capazes de construir conhecimento adequado e verdadeiro, por meio do que Espinosa (2021, p. 125) irá denominar de noções comuns.

Quando dizemos que existe, em nós, uma ideia adequada e perfeita, não dizemos senão que [...], em Deus, enquanto ele constitui a essência de nossa mente, existe uma ideia adequada e perfeita e, conseqüentemente [...], não dizemos senão que esta ideia é verdadeira. (EIIP34d)

Segundo a proposição 38 da segunda parte da obra, aqueles elementos que são comuns a todas as coisas, e que existem igualmente na parte e no todo, não podem ser concebidos senão adequadamente. Desse modo, se existe algo que é comum em todos os corpos, a ideia desse algo será concebida de maneira adequada em Deus, seja enquanto ele possui a ideia do corpo humano, seja enquanto ele possui as ideias das afecções do corpo humano. Assim, existem

ideias e noções comuns a todos os homens, que podem ser percebidas por todos adequadamente. E segue-se, também, que de ideias adequadas seguem-se outras ideias adequadas. Este modo de compreensão será denominado por Espinosa de segundo gênero de conhecimento ou razão, que já permite uma distinção entre as ideias falsas e as ideias verdadeiras, e se configura como base para os nossos raciocínios, operando mediante a concepção das noções comuns. Denota-se, aqui, que tal conceito evidencia “propriedades” que estão presentes e constituem a natureza das coisas. Diferentemente do primeiro gênero de conhecimento, que percebe características comuns entre seres distintos e julga como sendo a essência e/ou modelos de entes universais e abstratos, o segundo gênero de conhecimento trabalha com o verdadeiro na medida em que evidencia propriedades das quais também pode partilhar ao possuir.

Espinosa argumenta que Deus, por conter o todo da realidade, somente tem idéias adequadas, pois em Deus não há "privação" de conhecimento. Nós, no entanto, não somos tão afortunados. Precisamos nos esforçar para aperfeiçoar o nosso pensar, de modo a substituir as nossas percepções inadequadas e confusas (que, de acordo com Espinosa, se devem à "imaginação ou opinião") por noções mais adequadas da realidade. [...] O Sol não pode ser conhecido adequadamente pelas modificações em nosso corpo, mas somente pela ciência, a qual procura fornecer uma idéia adequada do Sol. Esse gênero de ciência, que opera com a reflexão racional com base nos primeiros princípios, envolve idéias adequadas e "noções comuns". Uma noção comum é a idéia de alguma propriedade que é comum a todas as coisas, e [...] essas noções são comuns também em outro sentido, qual seja, que todos nós as possuímos, uma vez que todos nós participamos da natureza comum que elas expressam. Por exemplo, temos uma idéia adequada de extensão, já que extensão, que se estende por todas as coisas, também se estende por nós. E é por isso que podemos reconhecer os axiomas da geometria como auto-evidentes. (Scruton, 2000, p. 25)

Vemos, assim, que a possibilidade para um conhecimento adequado parte das noções comuns em que são concebidas as propriedades comuns das coisas de maneira necessariamente adequada.

Além disso, existe ainda um gênero de conhecimento específico que expressa a nossa mais profunda possibilidade de conhecimento, dada mediante nosso vínculo essencial com a substância absoluta. Esse terceiro gênero de conhecimento Espinosa denomina de ciência intuitiva, que diz respeito àquele entendimento que parte da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas, compreendendo, nesse sentido, aquele instante em que o pensar apreende a natureza real e necessária das relações existentes entre as coisas, sob o aspecto da imanência infinita em que todas as modificações da substância se assentam. Desta forma, ocorre a “compreensão imediata da verdade, que se dá quando apreendemos a proposição e a sua demonstração em um único ato de atenção mental.” (Scruton, 2000, p. 25)

Nessa perspectiva,

O núcleo da distinção entre os dois primeiros gêneros do conhecimento encontra-se na maneira como são formados os universais: na imaginação (ou primeiro gênero do conhecimento) são formados seja pela associação e junção desordenada de imagens confusas e fragmentadas, seja pela operação da linguagem quando articula signos e memória, ajuntando ideias por semelhança entre imagens presentes e passadas; na razão (ou conhecimento do segundo gênero), são noções comuns e ideias adequadas das propriedades necessárias das coisas. Justamente porque o terceiro gênero de conhecimento ou ciência intuitiva não opera com universais, Espinosa explica que trata de uma outra maneira de conhecer distinta dos gêneros anteriores, embora opere com singulares (como a imaginação) e adequadamente (como a razão). Distinta da imaginação, a ciência intuitiva não opera com existências singulares imediatamente dadas pelas afecções corporais, mas conhece as essências das coisas singulares; distinta da razão, não opera com propriedades comuns deduzidas da natureza das coisas, mas com o conhecimento da essência destas conforme "procedem da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus". Assim, o que distingue o raciocínio e a intuição não é (à maneira platônica, aristotélica ou cartesiana) que o primeiro proceda dedutivamente e a segunda por visão intelectual instantânea, pois ambos realizam operações cognitivas (uma vez que toda ideia adequada, seja de uma noção comum seja da essência de uma coisa singular, é aquela que apresenta a causa necessária de seu ideado), a diferença entre eles se encontra no ponto de origem do processo de conhecimento, o primeiro realizando-se a partir do conhecimento da natureza do corpo e da mente para determinar as causas das noções comuns, a segunda, a partir da imanência de uma essência singular à essência de seu atributo de maneira que a mente veja não somente a relação necessária entre a essência e sua causa, mas também, e sobretudo, a unidade indissolúvel entre elas. (Chauí, 2016, p. 245)

Dessa maneira, como forma de elucidação da categorização dos tipos de conhecimento estabelecida por Espinosa, o autor apresentará (2021, p. 135) um exemplo em que é possível identificar a distinção na forma como cada um desses gêneros opera, deixando claro que a realidade de um mesmo fenômeno pode ser compreendida de diferentes maneiras que expressam diferentes níveis de apreensão e compreensão da essência das relações que compõem esse fenômeno.

Explicarei tudo isso com o exemplo de uma única coisa. Sejam dados três números, com base nos quais quer se obter um quarto que esteja para o terceiro como o segundo está para o primeiro. Os comerciantes não hesitam, para isso, em multiplicar o segundo pelo terceiro e dividir o produto pelo primeiro; ou porque não esqueceram ainda o que ouviram seu professor afirmá-lo, sem qualquer demonstração, ou porque experimentaram-no, frequentemente, com números mais simples, ou, ainda, por causa da demonstração da prop. 19 do Livro 7 dos Elementos de Euclides, isto é, por causa da propriedade comum dos números proporcionais. Ora, no caso dos números mais simples, nada disso é necessário. Por exemplo, dados os números 1, 2 e 3, não há quem não veja que o quarto número da proporção é 6, e muito mais claramente do que pelas razões anteriores, porque ao perceber, de um só golpe de vista, a proporção evidente que existe entre o primeiro e o segundo, concluímos imediatamente qual será o quarto. (EIP40s2)

Nesse sentido, o exemplo do comerciante representa o primeiro gênero de conhecimento, o exemplo dos Elementos de Euclides ilustra o segundo gênero de conhecimento, e por fim o último exemplo elucida o terceiro gênero. A respeito dessa passagem, comentarão Reale e Antiseri (2005, p. 24):

Essa passagem é preciosa não apenas pela clareza dos exemplos que apresenta, mas também porque mostra perfeitamente que os três gêneros de conhecimento são *conhecimentos das mesmas coisas* e que aquilo que os diferencia é apenas o *nível de clareza e distinção*, que é *mínimo* no conhecimento do mercante, é *notável* naquele que se baseia na demonstração euclidiana, e é *máximo* na visão e captação intuitiva, que é um "ver" tão luminoso que não tem mais necessidade de qualquer mediação.

Além disso, destaca-se que os gêneros de conhecimento não operam necessariamente de maneira excludente e/ou sucessiva, mas o homem, ao estar imerso em um fluxo relacional duradouro, é capaz de ora imaginar, ora raciocinar, e ora intuir, ou mesmo apresentar preponderância em relação a um tipo específico de gênero de conhecimento. Reside, portanto, em meio a essa fruição cognitiva constante de uma pluralidade e simultaneidade de ideias adequadas e inadequadas, nosso desafio em estabelecer caminhos em que reafirmemos o verdadeiro em detrimento do falso e de construirmos estratégias em prol do desenvolvimento da nossa potência de conhecer.

Do nosso ponto de vista, portanto, a verdade de uma idéia é dada em seu encadeamento lógico no sistema de idéias adequadas, e não meramente na sua correspondência extrínseca ao seu objeto. O avanço do conhecimento consiste na constante substituição de nossas percepções confusas e inadequadas por idéias adequadas, até que, no limite, tudo o que pensarmos provirá de uma idéia adequada da essência de Deus. (Scruton, 2000, p. 26)

Assim, vemos que o segundo e o terceiro gênero de conhecimento trabalham com ideias adequadas, mesmo que se distingam no ponto de partida da apreensão das causas e da essência daquilo que compreendem, em oposição à imaginação, que opera apenas com ideias inadequadas. Note-se que Espinosa afirma na proposição I da III parte da Ética – parte na qual se ocupa da origem e natureza dos afetos –, que quando nossa mente tem ideias adequadas ela age, é ativa, sendo passiva quando suas ideias são inadequadas, o que implica em que podemos ser causa adequada ou causa inadequada do que se produz em nós ou fora de nós, conforme as definições da mesma parte, particularmente, as de causa adequada, causa inadequada e afeto, acerca das quais trataremos mais detidamente no próximo capítulo.

4. A AFETIVIDADE NA ÉTICA

Tratarei, assim, da natureza e da virtude dos afetos, bem como da potência da mente sobre eles, por meio do mesmo método pelo qual tratei, nas partes anteriores, de Deus e da mente. E considerarei as ações e os apetites humanos exatamente como se fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos. (EIIIPr)

Para compreender a afetividade em Espinosa é necessário relembrarmos da concepção paralelista existente nas relações dadas na união entre a mente e o corpo, dado que expressam uma mesma realidade por meio de atributos distintos e autônomos entre si, e dado que a mente conhece o corpo, as demais coisas e a si mesma mediante as afecções do corpo, que constituem o objeto de sua ideia.

Aqui, o que está em evidência é que a mente, no pensamento espinosista, não detém um poder absoluto controlador das paixões e da realidade externa, haja vista que só conhece mediante as afecções que possui e não está apartada da realidade da qual faz parte. Há então a ratificação da independência dos atributos dada através da compreensão lógica de que nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente pode determinar o corpo a agir (EIIIP2), haja vista que os atributos que lhe determinam são distintos e independentes. Assim, é necessário que compreendamos o que Espinosa denomina por afeto e como ele influencia na dinâmica de nossa composição corpóreo-mental.

Espinosa define afeto enquanto "as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções." (EIIId3). Dessa maneira, percebemos que podemos ter afecções neutras e podemos ter aquelas que causam uma variação no estado de nossa composição corpóreo-mental, que se relaciona diretamente com a potência de existir em nós existente.

Vemos, então, que nossa potência de agir é um conceito fundamental na compreensão da teoria espinosana da afetividade humana. Principalmente porque, em seguida, assinala: "Assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão." (EIIId3ex)

Aqui destaca-se que ser causa adequada de algo nada mais é do que ser causa de efeitos que podem ser compreendidos de maneira clara e distinta por tal causa, o que difere de uma causa inadequada, cujos efeitos não podem ser compreendidos somente por ela.

A primeira definição junta dois conceitos-chave: causa e idéia adequada. Para Espinosa, a causação é um outro nome para explicação; portanto, a relação entre causa e efeito é uma relação intelectual, tal como a relação entre premissa e conclusão numa demonstração matemática. A explicação perfeita (adequada) é também uma dedução. Em uma explicação assim, o conhecimento do efeito resulta do conhecimento da causa. (Scruton, 2000, p. 34)

Segundo Espinosa:

A mente não tem, de si própria, nem de seu corpo, nem dos corpos exteriores, um conhecimento adequado, mas apenas um conhecimento confuso, sempre que percebe as coisas segundo a ordem comum da natureza, isto é, sempre que está exteriormente determinada, pelo encontro fortuito com as coisas, a considerar isto ou aquilo. E não quando está interiormente determinada, por considerar muitas coisas ao mesmo tempo, a compreender suas concordâncias, diferenças e oposições. Sempre, com efeito, que está, de uma maneira ou outra, interiormente arranjada, a mente considera as coisas clara e distintamente [...] (EIIP29s)

Assim, como anteriormente abordado na gnosiologia do autor, o conhecimento inadequado oriundo do primeiro gênero do conhecimento é a única causa da falsidade, ou da privação do conhecimento que as ideias inadequadas envolvem, sendo marcado por ser uma expressão de efeitos das afecções do corpo e das ideias confusas e mutiladas nelas envolvidas, das quais seguem-se outras, em oposição ao conhecimento adequado, marcado pela existência de ideias verdadeiras. De acordo com Marilena Chaui (2016, p. 205-206):

O primeiro, nascido do encontro fortuito entre as coisas na ordem comum da natureza, é uma percepção confusa, desordenada, mutilada e inconstante; o segundo, claro e distinto, nasce da disposição interna da mente, portanto, de uma potência ordenada a si mesma para entender a ordem e conexão necessárias de uma pluralidade de coisas percebidas simultaneamente, apreendendo suas concordâncias, diferenças e oposições. À fragmentação cognitiva a que a mente está submetida pelas determinações externas vem contrapor-se a potência cognitiva como disposição psíquica interna e constante para o conhecimento verdadeiro da pluralidade simultânea de afecções corporais e conexões mentais.

Dessa forma, vemos que adequação e inadequação são conceitos chaves na teoria afetivo-gnosiológica espinosana, na medida em que carregam consigo tanto uma caracterização a respeito da natureza das ideias, quanto a possibilidade do homem agir ou padecer em decorrência disso. Tais distinções são importantes na medida em que na dinâmica afetiva descrita por Espinosa, somente iremos agir se formos causa adequada de nossas ações, e isso envolve o conhecimento adequado do dinamismo da realidade imanente em que estamos, o que não ocorre sob o domínio do primeiro gênero de conhecimento, em que o homem é constantemente levado a agir e a pensar mediante a ordem do acaso dos encontros. Nesse sentido, o que há são as paixões, em que ocorre um envolvimento passivo do homem, na medida em que é causa apenas parcial dos efeitos resultantes das afecções do corpo.

Assim, Espinosa (2021, p. 165) afirma no corolário da proposição 1 parte III da Ética que quanto mais ideias inadequadas a mente tem tanto maior é o número de paixões a que é submetida; e, contrariamente, quanto mais ideias adequadas tem, tanto mais ela age. Sob essa perspectiva, “as ações, ao resultarem exclusivamente de nossa natureza, se caracterizam pela constância e trazem a marca da autonomia e do exercício plenamente eficaz de nosso *conatus*.”

Por isso, é sobre elas que repousará o projeto de liberação e a experiência da beatitude.” (Gleizer, 2005, p. 39).

Considerando isso, convém, agora, explicitar um dos conceitos que será de importância fundamental para a filosofia afetiva de Espinosa, denominado *conatus*, que diz respeito ao esforço que cada coisa realiza para perseverar em seu ser (EIIP6), que, para o autor, é o que constitui a essência das coisas (EIIP7).

Tal concepção do *conatus*, enquanto esforço individual e contínuo, é fundamentada de maneira conceitual-ontológica, na medida em que diz respeito às próprias definições das coisas, postas em existência pela infinita potência de Deus, que produz a realidade imanente e incessantemente,

Dada a tese da inteligibilidade integral do real, Espinosa sustenta que, assim como a definição genética da essência de uma coisa qualquer não pode envolver nenhuma contradição interna, assim também os efeitos que se seguem exclusivamente da essência desta coisa não podem jamais conduzir à sua destruição. A impossibilidade lógica da autodestruição exclui qualquer “pulsão de morte” na explicação espinosista dos afetos. Por isso, “nenhuma coisa pode ser destruída, a não ser por uma causa exterior. (Gleizer, 2005, p. 30)

Ressalta-se que tal essência, que permite aos seres sua contínua existência atual na natureza, se aplica a todas as coisas singulares, na medida em que são modificações precisas e determinadas dos atributos da substância, além de evidenciarem a indeterminação de seu tempo de duração na existência, visto que não são causa de sua destruição ao afirmarem seu ser, mas estão em constantes relações com outras coisas as quais podem ser causa de sua destruição. Além disso, como destaca Jaquet (2011, p. 95-96),

Na Ética, em troca, o *conatus* não é apresentado como simples esforço para perseverar em seu estado, mas como esforço para perseverar em seu ser (*in suo esse*). O esforço para perseverar no ser implica alguma coisa mais que a conservação do mesmo estado, pois ele não se resume nem a uma simples resistência nem à reprodução dos efeitos existentes, mas consiste em exprimir toda a potência da coisa e em afirmar o quanto possível todas as propriedades contidas em sua essência.

Nesse sentido, vemos que mediante os diferentes esforços que as coisas singulares possuem ao se afirmarem, variadas serão, também, as alterações dos graus de potência envolvidas nas relações entre as diversas modificações corpóreas e mentais. Sob essa perspectiva, é necessário analisar em que medida e até que ponto se dá a própria possibilidade de existência das coisas ao serem afetadas por encontros que podem tanto favorecer sua existência, quanto refreá-la, diminuí-la ou suprimi-la, a depender da força dos afetos envolvidos nesses encontros; por isso a importância da compreensão dos conceitos de atividade e passividade no filósofo como forma de perceber como a união psicofísica humana está inserida nesse fluxo de afetações e precisa, necessariamente, agir, para que seu corpo e sua mente não padeçam.

Dessa forma, não faz parte da essência das coisas a ideia que exclui sua própria existência, nem as causas para que isso ocorra. Todavia, o filósofo demonstra que uma coisa só pode ser destruída por uma causa exterior a ela. Ou seja, as coisas afirmam a sua existência de maneira temporalmente indefinida, pois, além de não se autodestruírem, são postas em existência por causas específicas explicadas via o fluxo de modificações dadas nos atributos divinos da substância absoluta, que, por sua vez, é causa imanente e não transitiva de todas as coisas, colocando as coisas em existência, mas não as retirando, o que só se explica por causas externas à própria coisa. Dessa forma, ressalta-se, além do caráter lógico descritivo de fundamentação ontológica, a dimensão afetiva que se relaciona com o caráter gnosiológico da relação existente entre mente e corpo, na medida em que a mente afirma também a sua essência, constituída na ideia do corpo que lhe é objeto, ou seja, afirma a si mesma e ao corpo enquanto realidade que lhe permite lhe conhecer e conhecer a ele mediante as afecções tidas no corpo. Ou seja, a mente e o corpo esforçam-se para perseverarem em seu ser, e é necessário entender como se dá esse esforço, haja vista que podemos ser ativos ou passivos em nossas relações afetivas, e, se buscamos preservar nosso ser, devemos agir para que a nossa potência de existir seja aumentada, e isso só se dará mediante os afetos (ativos).

Dessa maneira, Espinosa (2021, p. 163) afirma que agimos quando somos causa adequada de nossas ações e padecemos quando somos causa inadequada de nossas ações. Isso apresenta uma relação necessária com as ideias adequadas e inadequadas que podem ocorrer em nossa mente, como anteriormente apontado, pois uma ideia adequada é aquela que tem em si as propriedades intrínsecas de uma ideia verdadeira e a causa adequada é aquela que pode explicar os efeitos dela decorrentes de maneira autônoma e independente.

Causa adequada ou inadequada, atividade ou passividade, remetem portanto à auto-suficiência ou não de um ente finito face aos outros entes finitos na produção e explicação dos seus efeitos (esta auto-suficiência possível em relação aos outros modos finitos é limitada e fundada metafisicamente na produção incondicionada das essências finitas e na conseqüente independência entre elas) (Gleizer, 2005, p. 37)

Tendo em vista que as ideias, em Espinosa, expressam um conceito da mente, e que a mente pensa porque é uma modificação precisa do atributo pensamento, ela é capaz de agir e se inclinar na tendência a formar cada vez mais ideias adequadas que estimulam sua própria potência. Assim, Espinosa (2021, p. 179) ressalta que a mente se esforça por imaginar aquilo que aumenta ou estimula a potência de agir do corpo, dado que o conatus constitui nossa natureza, estimulando também, a própria potência de pensar da mente, visto que se algo aumenta ou diminui a potência de agir de nosso corpo, também o faz em relação a nossa mente. Além disso, podendo a mente padecer dessa alteração de potência, seja para maior ou

para menor, é caracterizada por ter sua potência de agir alterada conforme os afetos. Ou seja, há uma variação de potência que estimula ou refreia nossa capacidade de agir do mundo, e isso é descrito pelo autor como uma passagem de uma perfeição menor para uma maior ou de uma perfeição maior para uma menor, denominando de alegria a primeira e de tristeza a segunda. E são essas, a alegria e a tristeza, juntamente ao desejo (que constitui a essência dos seres, seu *conatus* - tendo em vista que cada coisa se esforça para perseverar em seu ser) que são descritos como sendo nossos afetos primários, ou primitivos, a partir dos quais irão advir todos os outros.

É igualmente analisando a definição do próprio afeto que é possível deduzir a existência de três afetos primitivos. Ainda que eles não sejam explicitamente mencionados, o desejo, a alegria e a tristeza estão contidos na definição 3. Com efeito, a alegria e a tristeza são respectivamente apresentadas sob a forma do aumento ou da diminuição da própria potência de agir. Quanto ao desejo, ele pode ser deduzido da potência de agir ela mesma, enquanto ela toma a forma de um esforço para perseverar no ser e se opor ao que lhe é contrário. (Jaquet, 2011, p. 76)

São casos de afetos derivados o amor e o ódio, por exemplo, que são afetos que se constituem em uma alegria e em uma tristeza, respectivamente, todavia acompanhadas da ideia de uma causa exterior. Ou seja, aumentam ou diminuem nossa potência de agir, mas são afetos secundários, derivados dos afetos primários, assim como inúmeros outros, que são quantitativamente vastos da mesma maneira como são vastos os objetos que podem nos afetar. Segundo Espinosa:

Há tantas espécies de alegria, de tristeza e de desejo e, conseqüentemente, tantas espécies de cada um dos afetos que desses são compostos (tal como a flutuação de ânimo) ou derivados (tais como o amor, o ódio, a esperança, o medo, etc.), quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados. (EIIIP56)

Assim, dado que a mente esforça-se para imaginar aquilo que aumenta a potência de agir do corpo, da mesma forma como caso imagine algo que diminua a potência de agir do corpo, se esforça para recordar das coisas que excluem a existência dessas coisas, tendo em vista que numa relação afetiva há um envolvimento da natureza de ambos os corpos da relação e que pela imaginação o afeto pode se manter em nossa composição corpóreo-mental por poder fazer presente algo ausente e por associar às vezes um afeto a outro caso tenham sido tidos simultaneamente, que a mente se esforçará por imaginar apenas aquilo que põe sua própria potência de agir, sendo que, quando a mente imagina sua impotência, por isso mesmo, ela se entristece, haja vista a já explanada essência humana expressa na autoperseveração dos seres.

Ademais, qualquer coisa pode ser, por acidente, causa de alegria, de tristeza ou de desejo, afinal de contas, a imaginação é capaz de associar afetos distintos para que estejam presentes simultaneamente, se assim afetaram o corpo conjuntamente inicialmente. Assim, compreendemos que um corpo pode ser causa de distintos afetos, mesmo sendo causa accidental e não eficiente da afecção em questão, o que evidencia enfaticamente o quão profundamente a

natureza da nossa composição corpóreo-mental está envolvida nessa relação. Compreendemos também que coisas que são semelhantes podem desencadear afetos relacionados somente por apresentarem uma relação de semelhança, dado que a mente pode associar o afeto relacionado a determinado corpo afetante com outro que lhe tenha uma imagem similar, causando assim um afeto similar mesmo sendo coisas diferentes. Ademais, a imaginação pode associar até mesmo afetos opostos, caso haja uma relação de semelhança entre coisas que lhe afetam de maneira contrária, podendo a mente ser afetada por afetos relacionados à alegria e à tristeza para com um mesmo objeto que lhe cause um afeto que seja contrário ao afeto causado por outro objeto que lhe tenha algo de similar, passando assim a ser afetada por ambos os afetos, mesmo sendo opostos. Esse fenômeno receberá o nome de flutuação de ânimo, e se dará da mesma forma como se dá a dúvida para com a imaginação.

Dessa forma, uma coisa só pode afetar algo de diferentes maneiras, da mesma maneira como pode ser afetada de diferentes maneiras por um só corpo. Compreendemos isso pela natureza da imaginação, caracterizada pela existência de ideias confusas e mutiladas, ou seja, inadequadas, e pela memória. Nesse sentido, temos desses afetos resultantes da imaginação, quando relacionados com a dimensão temporal da existência humana, a explicação para alguns afetos derivados da alegria e da tristeza, como a esperança e o medo, que são afetos marcados por uma instabilidade em relação a um evento futuro, na medida em que não há certeza da realização daquele evento.

O que permite dar conta dessa nova etapa na reconstrução genética dos afetos é a conexão estabelecida entre eles e as idéias, pela presença das quais, como afirma a segunda definição, “a alma é determinada a pensar tal coisa de preferência a tal outra”. Com efeito, por seu conteúdo representacional as idéias referem-se a objetos, o que permitirá que seu aspecto afetivo se projete sobre eles. É exatamente o elemento cognitivo presente nos afetos derivados que explica a conexão entre eles e seus objetos, pois o objeto sobre o qual um afeto investe é o da crença espontaneamente envolvida em seu conteúdo cognitivo. É esse conteúdo que abre a possibilidade para uma certa forma de terapia cognitiva, proposta na Ética V, na qual a alteração do elemento cognitivo acarretará a transformação do afeto derivado. Ora, toda a passividade mental, como vimos, está essencialmente conectada com as idéias imaginativas. (Gleizer, 2005, p. 40)

5. CONSIDERAÇÕES ACERCA DA RELAÇÃO ENTRE A GNOSIOLOGIA E A AFETIVIDADE HUMANA EM ESPINOSA

A partir do entendimento da relação existente na união entre a mente e o corpo na unidade psicofísica que constitui o homem, é possível denotar diversas implicações que caracterizam a relação gnosiologia – afetividade, de base ontológica, que podem conduzir, por exemplo, a um outro tipo de ética. Apesar de não ser propriamente o objeto de estudo dessa monografia, a questão da ética em Espinosa é para onde nos direciona toda essa construção argumentativa fundamentada pelo e para o conhecimento adequado do mundo. Nesse sentido, relembremos a relação entre os atributos da substância e o que resulta dessa configuração existencial divina.

O que ocorre no sistema paralelista de Espinosa é uma relação conjunta entre mente e corpo, de modo que conhecemos por meio das afecções do nosso corpo, que, por sua vez, é um modo finito do atributo extensão da substância, e, em relação à modificação do atributo pensamento correspondente, um possível estado de moderação das paixões só se dará mediante uma compreensão da mente, do corpo e dos nossos afetos para que possamos mais agir adequadamente do que padecer ao sermos causa apenas parcial de nossos afetos. Assim, em relação ao paralelismo de Espinosa, e da natureza da relação mente - corpo, Gleizer (2005, p. 38) ressalta:

Entre eles não há relação hierárquica, não há comando, não há subordinação. Em estrita conformidade com o paralelismo, à passividade mental corresponde uma passividade corporal e à atividade mental corresponde uma atividade corporal, sendo que tanto a atividade quanto a passividade se explicam em ambos os registros exclusivamente em função da produção adequada ou inadequada de seus efeitos segundo as leis que regem seus respectivos atributos.

Considerando a impossibilidade de qualquer proeminência de um atributo sobre outro, mas destacando a potência da mente sobre a regulação dos afetos, Jaquet (2011, p. 62-63) afirma:

O império não é um império da alma sobre o corpo, mas da alma sobre ela própria. A chave da explicação das paixões e do poder da alma sobre elas reside no conhecimento exato da potência da mente, na determinação do que ela pode fazer e não fazer. [...] O sábio, por conseguinte, não é um ser isento de paixões, mas aquele que pode fazê-las cessar assim que começam. É o império do saber que subtrai o homem do império da ordem comum da Natureza. Tudo se liga, portanto, à potência do entendimento. Em outras palavras, para Espinosa, o conhecimento da causa das paixões e a determinação dos remédios ou dos meios de contê-las não são duas questões separadas. Elas se reduzem a uma só e mesma coisa a saber, o conhecimento exato da potência da mente, a uma confrontação da natureza do homem e da Natureza inteira.

De acordo com Espinosa (2021, p. 371), “Se separamos uma emoção do ânimo, ou seja, um afeto, do pensamento de uma causa exterior, e a ligamos a outros pensamentos, então o amor ou o ódio para com a causa exterior, bem como as flutuações de ânimo, que provêm desses afetos, serão destruídos.” (EVP2). Bem como “Não há nenhuma afecção do corpo da qual não possamos formar algum conceito claro e distinto” (EIVP4), pois podemos conceber adequadamente aquilo que é comum a todas as coisas. Nesse sentido, “Um afeto que é paixão deixa de ser paixão assim que formamos dele uma ideia clara e distinta.” (EVP3)

Dessa forma, percebemos no autor que em nosso intelecto reside uma potência capaz de nos conduzir, por meio das ideias adequadas, a uma compreensão mais profunda de nossos próprios afetos, o que acaba por nos levar das paixões passivas a um conhecimento ativo da realidade. E à medida que a mente compreende as coisas como necessárias, haja vista os vínculos que possuem com as demais coisas que compõem a cadeia de causas e efeitos do mundo, menos propensa ela fica ao padecimento, detendo um poder maior sobre seus próprios afetos.

Como não há nada de que não se siga algum efeito [...], e como compreendemos clara e distintamente [...] tudo o que se segue de uma ideia que é, em nós, adequada, segue-se que cada um tem o poder, se não absoluto, ao menos parcial, de compreender a si mesmo e de compreender os seus afetos, clara e distintamente e, conseqüentemente, de fazer com que padeça menos por sua causa. Devemos, pois, nos dedicar, sobretudo, à tarefa de conhecer, tanto quanto possível, clara e distintamente, cada afeto, para que a mente seja, assim, determinada, em virtude do afeto, a pensar aquelas coisas que percebe clara e distintamente e nas quais encontra a máxima satisfação. E para que, enfim, o próprio afeto se desvincule do pensamento da causa exterior e se vincule a pensamentos verdadeiros. Isso fará não apenas com que o amor, o ódio, etc., sejam destruídos [...], mas também com que os apetites ou os desejos que costumam provir desses afetos não possam ser excessivos. (EVP4s)

Assim, em sua crítica às filosofias que concebem o homem como um império em um império, como se ele pudesse dominar de forma absoluta suas emoções e a natureza, Espinosa aponta para um entendimento qualitativo entre o que pode o corpo e o que pode a mente, e à uma compreensão da relação entre conhecimento e afetividade e da dinâmica necessária que pode levar o homem a uma beatitude verdadeira. Desta forma, em Espinosa, a razão e as emoções não mais assumem posições antagônicas como em outras concepções filosóficas existentes, e nem exprimem uma hierarquia de comando da mente sobre o corpo ou do corpo sobre a mente, mas reside, em seu pensamento, a possibilidade de entender que também compreendemos a realidade por meio de nossa capacidade afetiva. Assim sendo, a relação que travamos conhecendo o mundo se liga diretamente à nossa sensibilidade, apesar de que esse conhecimento se distinga em diferentes gêneros. Sobre isso, diz Espinosa (2021, p. 365):

Os estóicos, entretanto, acreditavam que os afetos dependem exclusivamente de nossa vontade e que podemos dominá-los inteiramente. Contudo, viram-se obrigados, na verdade, não por causa de seus princípios, mas diante das evidências da experiência,

a admitir que não são pequenos o exercício e o esforço necessários para refrear e regular os afetos, conclusão que um deles tentou demonstrar (se bem me recordo), pelo exemplo de dois cães: um, doméstico; de caça, o outro. O resultado foi que, pelo exercício, ele acabou conseguindo que o cão doméstico se acostumasse a caçar e que o de caça, em troca, deixasse de perseguir as lebres. Não é pequena a predileção de Descartes por essa opinião. Com efeito, ele afirma que a alma, ou a mente, está unida, principalmente, a uma certa parte do cérebro, mais especificamente, à chamada glândula pineal, por meio da qual a mente sente todos os movimentos que se produzem no corpo, bem como os objetos exteriores. A mente, por sua vez, pode movê-la de várias maneiras, bastando querê-lo. (EVpr)

Na filosofia da imanência de Espinosa, mesmo havendo uma distinção qualitativa entre os modos mente e corpo, não há uma ausência de afetação que permita o próprio conhecimento do que existe em ato, na medida em que a mente é a ideia do corpo, e na medida em que não há hierarquia entre eles pois expressam uma mesma realidade, não sendo concebível uma subordinação entre esses modos definidos dos atributos. O conhecimento adequado será a via de possibilidade para a passagem da servidão das paixões à uma liberdade dada pela potência da mente em conhecer a si, ao corpo e ao mundo; e os seres humanos não mais são seres feitos para dominarem a natureza, mas indivíduos dados na natureza e que possuem uma constituição que os possibilita ter sua potência de vida aumentada ou diminuída muitas vezes a depender da relação que travam com o mundo. Sob essa perspectiva,

A naturalização dos afetos, realizada por Espinosa, não significa tomá-los por naturais simplesmente por constataros empiricamente que os sentimos, e sim porque metafisicamente somos seres afetivos por natureza. Contra uma liberdade tecida na culpa e na fraqueza de uma vontade corrompida, mas paradoxalmente posta como soberana. Espinosa demonstra que não temos poder absoluto sobre nossos afetos nem possuímos uma vontade livre soberana, mas somos apetite e desejo, causas eficientes naturais determinadas pelas relações entre a potência interna ao nosso ser e a potência de causas exteriores. São essas relações que fazem as paixões tão naturais quanto as ações — não são vícios, mas propriedades da natureza humana. (Chauí, 1999, p. 95)

Deleuze (2002), em sua análise sobre as implicações práticas das teses de Espinosa, em que estão envolvidas a independência e a autonomia dos atributos, a potência da mente frente às afecções do corpo e às ideias a elas relacionadas, a constituição singular humana e a nossa configuração existencial e afetiva em sermos partes do todo divino, elucida:

A significação prática do paralelismo aparece na inversão do princípio tradicional em que se fundava a Moral como empreendimento de dominação das paixões pela consciência: quando o corpo agia, a alma padecia, dizia-se, e a alma não atuava sem que o corpo padecesse por sua vez [...]. Segundo a Ética, ao contrário, o que é ação na alma é também necessariamente ação no corpo, o que é paixão no corpo é por sua vez necessariamente paixão na alma. Nenhuma preeminência, pois, de uma série sobre a outra. (Deleuze, 2002, p. 24)

Assim sendo, essa inversão transmutativa de uma moral absoluta transcendente para uma ética relacional imanente fundamenta-se no fato de que o homem busca aquilo que lhe é útil, que o componha positivamente, que estimule e aumente o seu conatus, que favoreça a sua existência, e a isso denomina como bom. E, ao contrário, aquilo que lhe desfavorece, que lhe

agride e que refreia e diminui sua potência, o decompondo, denomina de mau. Dessa forma, a dicotomia bem e mal no autor não diz respeito a determinações transcendentais que existam previamente à própria relação homem - mundo, mas é tida sob uma perspectiva ética que considera os variados encontros de forma imanente à natureza dados nas variadas possibilidades de relações de composição e de decomposição e de mútuas ou excludentes utilidades. De acordo com Espinosa (2021, p. 277), “O conhecimento do bem e do mal nada mais é do que o afeto de alegria ou de tristeza, à medida que dele estamos conscientes.” (EIVP8). Assim, o que existem agora são bons ou maus encontros, que dizem respeito principalmente aos seres envolvidos nas relações afetivas e a como estabelecem harmonias ou desarmonias entre si.

Quanto ao bem e ao mal, também não designam nada de positivo a respeito das coisas, consideradas em si mesmas, e nada mais são do que modos do pensar ou de noções, que formamos por compararmos as coisas entre si. Com efeito, uma única e mesma coisa pode ser boa e má ao mesmo tempo e ainda indiferente. Por exemplo, a música é boa para o melancólico; má para o aflito; nem boa, nem má, para o surdo. (EIVpr)

Todavia, numa perspectiva errática da experiência cotidiana dada em um primeiro grau de conhecimento, como outrora explicitado, os humanos não apreendem as causas e a dinâmica interna dos objetos que os afetam, mas a mente recolhe efeitos da realidade em que estão imersos e cultiva ilusões, que não expressam ideias verdadeiras, o fazendo apenas porque pode imaginar.

Assim, na perspectiva invertida da imaginação, o útil que necessariamente desejamos em virtude do conatus aparece como livremente escolhido por nós. O objeto do desejo, destacado das circunstâncias exteriores e momentâneas que o determinam como útil, aparece como um fim desejável em si, como um bem em si que exerce uma atração sobre nós. Dessa forma, ele aparece como fundando “objetivamente” nossos juízos de valor, motivando nossas escolhas, enfim, inclinando nossa vontade sem, no entanto, determiná-la. Com isso, nós acreditamos falsamente que desejamos os objetos por julgarmos que eles são bons em si, quando, na realidade, é porque os desejamos que julgamos que são bons para nós. Assim, o imaginário voluntarista se articula à ilusão finalista influenciando parte significativa da gênese e do desdobramento de nossa vida passional. (Gleizer, 2005, p. 42)

Assim, vemos que algumas concepções, como a de livre arbítrio, são produtos de um conhecimento imaginativo dos homens, que se julgam livres apenas por terem consciência de suas volições, mas sem compreender as causas que as determinam. Nesse sentido, vemos que a imaginação pode ser uma limitação para nosso conhecimento adequado da realidade, na mesma medida em que pode ser compreendida enquanto uma virtude da constituição humana, a partir do momento que se compreenda a natureza de seu funcionamento.

A chave da inadequação encontra-se numa negação: quando o conhecimento do corpo e o da mente não estão referidos a Deus enquanto Ele constitui suas naturezas. Nesse caso, a ideia da mente no intelecto infinito é dada no conjunto das ideias de outros corpos e das ideias de outras mentes, assim como o corpo e suas afecções estão dados no modo infinito da extensão no conjunto de outros corpos e das afecções de outros corpos e, por esse motivo, a mente e o corpo não são percebidos como singularidades expressivas de seus atributos, mas como entidades isoladas que se relacionam com

outras igualmente isoladas (não sendo de surpreender o aparecimento das imagens do corpo e da mente como substâncias). (Chauí, 2016, p. 222)

Destarte, por meio da imaginação, também é evidenciada a natureza relacional afetiva humana, ao "sentir o mundo" não apenas em um contato imediato com as coisas externas, mas também ao tomá-las como presentes em outros momentos, dada as afecções que a elas estão relacionadas, mesmo que as coisas já não mais existam. Nesse sentido, é visto que, pela maneira como integramos a natureza e de como conhecemos mediante a forma como somos afetados e afetamos no mundo, não é possível nos livrarmos totalmente das paixões a que somos submetidos, todavia dosar a relação que travamos com elas, para que não sejamos completamente determinados por causas externas, na medida em que podemos ser ativos nas relações que compomos no mundo.

Segundo Espinosa (2021, p. 273), “Não pode ocorrer que o homem não seja uma parte da natureza, e que não possa sofrer outras mudanças que não aquelas que possam ser compreendidas exclusivamente por meio de sua própria natureza e das quais é causa adequada.” (EIVP4). Como também “A força pela qual o homem persevera no existir é limitada e é superada, infinitamente, pela potência das causas exteriores.” (EIVP3) Além disso, “Um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado.” (EIVP7)

Segue-se disso que o homem não está ausente da dinâmica de afetações da natureza, ou seja, o homem não está livre das paixões e da potência que as paixões o podem incutir. Segue-se disso, também, que o homem é um ser perecível, pois pode ser destruído por causas externas, mesmo que lute para perseverar em seu ser, como outrora esclarecido. Nesse sentido, o filósofo introduz uma distinção pertinente entre contingência e possibilidade, anteriormente ainda não discutida em suas explicações sobre a ordem da necessidade e das determinações da substância, atribuindo a ela uma liberdade qualitativamente distinta de uma possível liberdade humana, visto que à natureza da substância pertence o existir, que por sua vez é eterno e encontra uma caracterização não explicada pela duração ou pelo tempo. Segundo Chauí (2016, p. 256-257),

Para um modo finito ou coisa singular, ter uma existência determinada depende, portanto, de duas causalidades simultâneas: a causalidade eficiente transitiva, em que uma coisa singular determina outra à existência, suscitando na imaginação a ideia abstrata da duração como tempo; e a causalidade eficiente imanente, em que a potência de um atributo da substância determina a força ou a potência do existir singular do modo no qual ele se exprime, permitindo não só conceber a ideia adequada da duração concreta de um ser singular, mas também a de sua existência *sub specie aeternitatis*.

Espinosa (2021, p. 269) define as coisas contingentes na definição 3 da quarta parte da ética enquanto “as coisas singulares, à medida que, quando tomamos em consideração apenas

sua essência, nada encontramos que necessariamente ponha ou exclua sua existência.” Em seguida, na definição 4 define as coisas possíveis enquanto “as mesmas coisas singulares, à medida que, quando consideramos as causas pelas quais devem ser produzidas, não sabemos se essas causas estão determinadas a produzi-las.” (2021, p. 269)

Essas definições possibilitam a compreensão de uma importante distinção na ordem das coisas do mundo, na medida em que expõem tanto a necessidade sob a qual as modificações dos atributos da substância operam, quanto seu fluxo dinâmico e variado, dado nos diversos encontros e relações das coisas entre si. Marilena Chaui (2016) aponta essa distinção enquanto uma passagem da ordem necessária da natureza à ordem comum da natureza, e expõe sua realidade na união psicofísica humana:

Agora, a distinção se refere ao foco de cada um dos termos: o contingente está referido às essências das coisas singulares, o possível, às suas causas. Todavia, não nos escapa que tanto um como outro são ignorâncias, o primeiro quanto à necessidade da existência de uma essência, o segundo quanto à de sua causa. [...] De fato, o leitor poderia indagar: como uma filosofia da necessidade absoluta poderia dar algum lugar ao contingente e ao possível? Como a liberdade, cuja ideia os momentos anteriores da obra afirmam ser evidente sob o ponto de vista da necessidade, poderia ser formulada e concebida sob o império da fortuna? Não estaria Espinosa retomando a distinção clássica entre o que está sob nosso poder e o que está sob o poderio da fortuna? Em suma, o desenvolvimento das partes anteriores da *Ética* não obrigaria a admitir que o surgimento do possível e do contingente comprometeria a cadeia dedutiva, uma vez que pressupõem aquilo que a Parte I havia destruído, ou seja, a imagem de uma vontade cósmica onipotente e insondável em seus fins, e o que a Parte II demonstrara, a saber, que a vontade não é uma faculdade da mente humana para escolher entre possíveis, não é livre e sim causada necessariamente? No entanto, o reaparecimento do contingente e do possível possui um sentido preciso: estamos passando da *ordem necessária da Natureza* — na qual operam as leis necessárias que determinam a essência, existência e potência de todas as coisas singulares, bem como suas relações e conexões — à *ordem comum da Natureza*, região de encontros e desencontros imprevisíveis. Assim, [...], a imaginação e a paixão vivenciam o embate afetivo no desconhecimento da ordem e conexão necessárias dos acontecimentos e das coisas singulares e, sob a imagem do tempo, são naturalmente levadas à crença no possível e na fortuna. Desprovidos de sentido ontológico, o contingente e o possível possuem realidade psicológica: o homem que aparece na Parte IV é o modo finito na duração quando a experimenta como sequência temporal imprevisível e vive sua própria finitude cercado por forças superiores às suas imaginando dominá-las e controlá-las sem se dar conta de estar sendo arrastado por elas. Dessa maneira, Espinosa nos leva a compreender um oxímoro: o contingente e o possível são necessários. De onde vem sua necessidade? Da experiência de nossa finitude como impossibilidade de conhecer o curso total das coisas singulares, a concatenação completa dos acontecimentos, a conexão plena das causas naturais. (Chaui, 2016, p. 402-403)

Nesse sentido, para além das causalidades que põem em existência o modo singular humano e as diversas afetações que este sofre no decorrer de sua duração, este se caracteriza por poder ser causa adequada de suas ações e pensamentos. E nisso consiste a possibilidade para uma liberdade concebida no seio da imanência da realidade divina, e que se relaciona com a potência da mente, dada através do conhecimento adequado da realidade e do esforço de agir pela razão, quando somos causa adequada de nossas ações e pensamentos, não estando fora da

dinâmica de afetações do mundo, mas numa compreensão verdadeira, que, através de nossas virtudes constitutivas, proporciona a possibilidade de uma vida com bons encontros e estímulo de nossas próprias capacidades afetivas e intelectuais.

A liberdade absoluta, definida na Parte 1, Definição 7, somente existe em Deus. Mas existe uma outra idéia de liberdade, uma idéia mais relativa, sugerida pela teoria do *conatus*. Embora somente Deus exista pela necessidade de sua própria natureza e tudo o mais dependa dele como sendo a causa que tudo abrange, os modos finitos podem conter, em maior ou menor grau, as causas de sua atividade e persistência em si mesmos. Embora toda causação deva ser reconduzida à essência divina, as cadeias que nos prendem podem ser ou externas, operando sobre nós desde o lado de fora, tal como as causas que afetam uma pedra, ou internas, operando dentro e através de nós, como as operações do desejo. E quanto maior o *conatus*, mais internas são as cadeias. Ao juntarmos as nossas cadeias em nós mesmos, tornando-nos conscientes de sua força sobre nós, também nos livramos delas, obtendo a única liberdade que nós podemos e devemos desejar. (Scruton, 2000. p. 30)

Nesse sentido, a categorização de Espinosa das distinções entre os 3 gêneros de conhecimento formulados é uma perfeita elucidação dos graus de adequação ou inadequação e de possibilidade de uma liberdade efetiva e verdadeira que possuímos durante nossa existência.

Assim, é pertinente destacar a afirmação do autor na proposição 23 da quinta parte da *Ética*, que trata sobre a potência do intelecto ou da liberdade humana, de que “A mente humana não pode ser inteiramente destruída juntamente com o corpo: dela permanece algo, que é eterno.” (EVP23) Mesmo que a mente expresse a realidade do corpo via as ideias das afecções que possui e tenha uma ideia de duração a ele relacionada, enquanto modo do pensamento que é dada de maneira imanente à perfeição da realidade e da eternidade divina, participa, também da contemplação da eternidade na medida em que sua essência é explicada via a substância divina, em que pode conceber e compreender as coisas sob a ordem da eternidade, o que não envolve duração temporal, mas sua capacidade em ter ideias verdadeiras e adequadas.

A obscura prova disso baseia-se na visão de Espinosa de que, por meio de idéias adequadas, a mente pode ver o mundo *sub specie aeternitatis*, e, portanto, sem referência ao tempo. A essência da mente consiste na capacidade de ter idéias adequadas. (Essência = *conatus* = atividade = adequação.) A temporalização dessa essência (colocada no mundo da duração) não pode ser explicada por idéias adequadas, uma vez que estas não contêm nenhuma referência temporal. Tais idéias recebem “duração” somente pela sua vinculação ao corpo mortal, e não de maneira intrínseca: [...]. Não devemos pensar a eternidade como duração sem fim, uma vez que isso seria confundir eternidade com tempo. A eternidade que nós atingimos por meio do pensamento é como um escape do tempo para uma outra dimensão. A parte eterna em nós não persiste após a morte, mas somente porque ela não persiste na vida. É preciso uma visão, um ponto de vista, uma perspectiva fora do tempo e da mudança, na qual nós somos um só com Deus e somos redimidos pelo nosso conhecimento Dele. Esse estado abençoado não é “a recompensa da virtude, mas a própria virtude; e não gozamos dela porque reparamos as nossas concupiscências, mas, ao contrário, por gozarmos dela, somos capazes de refreá-las” (Parte 5, Proposição 42). (Scruton, 2000, p. 47- 48)

É nesse sentido que a adequação da nossa mente à realidade nos conduz a um modo de compreensão e de vida que nos vincula de maneira profunda ao entendimento de nossa

integração enquanto partes da natureza, que por sua vez, é a própria realidade enquanto manifestação da substância eterna, ou seja, Deus. Assim, praticar e conservar a virtude nada mais é do que estar em harmonia consigo e com o mundo, entendendo que os humanos, mesmo sendo condicionados a estados diversos de disposição de ânimo, podem, através de sua própria constituição corpóreo-mental, buscar o que lhe potencializa e lhe estimula, sendo o conhecimento o mais potente dos afetos e aquele que proporciona uma verdadeira alteração ética de vida. Desse modo, o conhecimento não dita apenas sobre uma teorização abstrata do mundo, mas sobre uma possibilidade de desenvolvimento de uma relação afetiva consigo, com os outros e com o mundo que possa favorecer a alegria e uma contínua passagem a um estado de perfeição maior, até que se encontre um estado de beatitude, em que cultivemos o amor intelectual para com Deus, que nada mais é do que o amor de Deus para consigo mesmo expresso pela mente humana.

Por tudo isso, compreendemos claramente em que consiste nossa salvação, beatitude ou liberdade: no amor constante e eterno para com Deus, ou seja, no amor de Deus para com os homens. Não sem razão, esse amor - ou essa beatitude - é chamado, nos livros sagrados, de glória. Pois, quer esteja referido a Deus, quer esteja referido à mente, esse amor pode ser corretamente chamado de satisfação do ânimo, a qual não se distingue, na realidade, da glória [...]. Com efeito, enquanto está referido a Deus, trata-se [...] de uma alegria (que nos seja ainda permitido utilizar esta palavra), a qual vem acompanhada da ideia de si mesmo, tal como ocorre enquanto está referido à mente [...]. Além disso, como a essência de nossa mente consiste exclusivamente naquele conhecimento cujo princípio e fundamento é Deus [...], torna-se claro para nós de que maneira e sob qual condição a nossa mente se segue, tanto no que toca à essência quanto no que toca à existência, da natureza divina, e depende continuamente de Deus. Pensei que valia pena fazer, aqui, essa observação, para mostrar, com esse exemplo, o quão forte é o conhecimento das coisas singulares que chamei de intuitivo ou de terceiro gênero [...], e o quanto ele é superior ao conhecimento universal, que eu disse ser do segundo gênero. Pois, embora, na primeira parte, tivesse demonstrado, de uma maneira geral, que tudo (e, consequentemente, também a mente humana) depende de Deus, tanto no que toca à essência, quanto no que toca à existência, aquela demonstração, ainda que legítima e sem risco de dúvida, não afeta, entretanto, a nossa mente da mesma maneira que a demonstração que deduz exatamente o mesmo da própria essência de uma coisa singular que dizemos depender de Deus. (EVP36s)

Nesse sentido, vemos que uma razão afetiva e uma afetividade racional são pilares para a possibilidade de uma ética relacional que favorece a autocompreensão humana e o vínculo do homem ao todo da natureza. Assim, a ética no autor levará em conta toda essa constituição humana descrita enquanto uma simultaneidade entre mente-corpo, que tem no desejo a sua essência, numa disposição humana para um agir útil, e tendo no conhecimento adequado do mundo e da essência das coisas singulares e de nossa união com Deus a chave para uma ética que expressa as verdadeiras relações entre os homens e nos conduz rumo à beatitude.

6. CONCLUSÃO

Foi visto, através das discussões apresentadas, o quanto o pensamento de Espinosa representou uma certa ruptura e inovação em termos de concepção de uma substância única e imanente, na qual é compreendida a união psicofísica humana, apresentada através da construção de um sistema geometricamente encadeado e rigoroso. Concebe-se, na filosofia do autor, uma possibilidade de compreensão do homem enquanto uma singularidade humana composta de mente e corpo que não é dominadora da natureza e nem fruto de um criador transcendente dotado de vontade e onipotência, mas expressa uma simultaneidade de modos finitos dos atributos da substância divina. Ou seja, temos em Espinosa uma fundamentação ontológica, que é exposta, como toda a sua obra, de forma geométrica à maneira de Euclides em seus Elementos, e que nos leva a compreensão de um monismo da substância única, eterna, absolutamente infinita e imanente ao todo do real, que dela provém. Dessa forma, a união psicofísica humana se dá nessa multiplicidade de corpos e mentes que compõem os modos da substância, e tem, na via da descrição precisa do paralelismo do sistema espinosista, a explicação ao mesmo tempo tanto da distinção, independência e autonomia dos atributos divinos, quanto da identidade entre mente e corpo que formam um indivíduo humano, único e complexo, ao expressarem uma realidade só e permitirem à mente seu autoconhecimento e conhecimento do corpo e das afecções a eles relacionados.

Tal construção filosófica atravessa uma afetividade explicada via fundamentações gnosiológicas e ontológicas que possuem na noção de ideias adequadas e inadequadas, relacionadas a gêneros específicos de conhecimento - imaginação, razão e intuição-, a possibilidade de sentir e conhecer o mundo, via afecções que podem indicar variações da potência constituinte dos seres, ou seja do *conatus* que permite a sua própria auto perseverança, sendo, por conta disso, indissolúvel a relação entre mente, corpo e afetos, na medida em que estes propiciam a possibilidade do próprio conhecimento, ou seja, variações contínuas de potência e de ideias que exprimem níveis distintos de relações e conhecimento das coisas, exibindo uma razão que pode entender e regular múltiplas afecções, não havendo separação ou ruptura entre racionalidade e afetividade, pelo contrário, há um aprofundamento do conhecimento dessa relação, de forma aos afetos poderem impulsionar uma razão mais potente e, de maneira recíproca, a razão impulsionar uma afetividade mais útil e qualitativa ao homem. Desse modo, temos na configuração existencial humana, a reunião dos modos definidos mente e corpo, que, por meio das ideias adequadas podem ser causa do estímulo de sua própria

potência, conhecimento e realização de bons encontros, de maneira a desenvolver uma compreensão das relações que regem sua constituição e a constituição do meio que integram, conduzindo o homem cada vez mais a uma beatitude que detém no conhecimento e no amor intelectual para com Deus sua maior forma de realização.

Portanto, Deus é a causa imanente e necessária ao todo do real, que é a Natureza, sendo nós humanos expressões precisas dessa realidade, não sendo determinados por si próprios a existirem, mas explicados via um fluxo infinito de causas eficientes que engendram nossa existência, e que, a partir disso, podemos nos envolver com o mundo de forma a sermos causa adequada dos afetos que produzimos, tornando, assim, a nossa vida uma realidade útil a nós e àqueles com quem convivemos. Dessa forma, vemos que a operação realizada por Espinosa contribui para uma perspectiva filosófica que destrói preconceitos correntes em nossa sociedade, que demonstram apenas um desconhecimento profundo da natureza do real, e acaba por limitar o homem em sua existência concreta. Nesse sentido, o pensamento do filósofo tem implicações práticas, que contribuem para uma alteração no modo de vida humano, de maneira a fazer com que afetos que o desestimule, tal como a tristeza, o medo, o ódio, a inveja, etc., possam ser compreendidos e refreados pela razão, ao compreender a essência e as causas que explicam tais afetos. Com isso, temos a compreensão de que o homem não é livre para impedir e dominar absolutamente as paixões e afetos a que está submetido, mas a medida que compreende a si e ao mundo pode mais agir do que padecer, de forma a aprender a enxergar a necessidade na qual se assentam todas as causas, efeitos e determinações da natureza e, assim, vivenciar uma liberdade amparada na ótica da apreensão da ideia adequada da eternidade da natureza divina e de suas infinitas modificações, sabendo que os juízos sobre o bem e o mal ditam mais sobre nós mesmos e as relações que temos com as coisas do que as coisas em si, e que a mente pode trabalhar no sentido de construir bons encontros a si e ao corpo.

Dessa forma, em Espinosa, encontramos uma filosofia que potencializa a vida, a mente e o corpo, não endossando visões moralistas a respeito dos vícios e das virtudes humanas e de um suposto livre arbítrio, mas favorecendo uma compreensão em favor da potência do nosso corpo e da naturalização dos afetos que em nós ou por nós são produzidos. Assim, a gnosiologia e afetividade humana na filosofia de Espinosa fundamentam-se em uma ontologia imanente e nos conduzem a uma ética do amor, da alegria e do conhecimento, na medida em que o amor para com Deus é a maior virtude que a mente pode desfrutar, em que a alegria representa a passagem de nossa própria potência a uma perfeição maior e em que o conhecimento é o mais potente dos afetos. Dessa maneira, conclui-se que a experiência afetiva em Espinosa não se

distancia de uma racionalidade, mas possui bases gnosiológicas que permitem uma potencialização de nossa experiência ética e afetiva.

REFERÊNCIAS

- CHAUI, M. **Espinoza: uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995.
- CHAUI, M. **A nervura do real** - imanência e liberdade em Espinoza. v.1 (imanência). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CHAUI, M. **A nervura do real** - imanência e liberdade em Espinoza. v. 2 (Liberdade). São Paulo: Companhia das Letras, 2016
- DELEUZE, Gilles. **Espinoza: filosofia prática**. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, G. **Cursos sobre Spinoza** (Vincennes, 1978, 1981). Tradução para o português: Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evelina Barbosa de Castro, Hélio Rabello Cardoso Junior e Jefferson Alves de Aquino. Fortaleza-Ce: EDUECE, 2019.
- ESPINOSA, B. **Ética**. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.
- FRAGOSO, E. A. R. **A definição de Deus na Ética de Benedictus de Spinoza**. Kalagatos - Revista de filosofia do Mestrado acadêmico em filosofia da UECE, Fortaleza, v.2 n.4, 2005, p. 11-31.
- FRAGOSO, E. A. R. **As definições de causa sui, substância e atributo na Ética de Benedictus de Spinoza**. UNOPAR Cient., Ciênc. Hum. Educ., Londrina, v. 2. p. 83-90, jun. 2001.
- GLEIZER, Marcos André. **Espinoza & a afetividade humana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005
- JAQUET, C. **A unidade do corpo e da mente: Afetos, ações e paixões em Espinoza**. Tradução de Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- JAQUET, C. **Do eu ao si: a refundação da interioridade em Spinoza**. In: MARTINS, André; SANTIAGO, Homero, OLIVA, Luís César (org.). **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche**. (Tradução de Daniel Santos da Silva... et al.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 349-366.
- MARTINS, André; SANTIAGO, Homero, OLIVA, Luís César. **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- OLIVEIRA, Fernando Bonadia de. **A matemática e a potência espinosana de conhecer**. Boletim Gepem, Rio de Janeiro, nº 71, p. 114 – 126 jul./dez. 2017.
- REALE, G; ANTISERI, D. **História da Filosofia: De Spinoza a Kant**. São Paulo: Paulus 2005.
- SCRUTON, Roger. **Espinoza**. Tradução de Angélica Elisabeth Könke. São Paulo: Editora UNESP, 2000.