

**HOMEM E NATUREZA OU HOMEM É NATUREZA? UM OLHAR SOBRE AS
RELAÇÕES PARTE-TODO E A GEOMETRIA DAS PAIXÕES NA ÉTICA
ESPINOSISTA**

**MAN AND NATURE OR MAN IS NATURE? A LOOK AT THE PART-WHOLE
RELATIONSHIPS AND THE GEOMETRIC OF THE PASSIONS IN SPINOZIAN
ETHICS**

Joana Cruz de Simoni¹

RESUMO

Este artigo visa a tecer algumas considerações sobre a ética de Espinosa, traçando um olhar sobre as muitas concepções de natureza e, em especial, da relação entre homem (e sociedade) e natureza. Por isso, o artigo inicia-se com uma discussão sobre os impactos das concepções utilitaristas e dos modelos mecanicistas de compreensão da natureza (de onde lembra-se a importante influência do filósofo moderno René Descartes). Em seguida, debruça-se sobre alguns pontos da ética espinosista: sua concepção de Deus e Substância – atrelada à relação parte-todo em sua obra – e sua física geométrica das paixões. Por fim, apresenta algumas provocações/contribuições da filosofia espinosista e de sua ética que, por não compartilhar do antropocentrismo presente nas éticas mais tradicionais, propõe uma relação entre partes e todo que se aproxima daquilo que preconizam algumas correntes do pensamento ecológico.

Palavras-chave: Natureza. Espinosa. Ética. Relação parte-todo. Afetos primitivos.

ABSTRACT

This article aims to make some considerations about Spinoza's ethics, taking a look at the many conceptions of nature and, in particular, of the relationship between man (and society) and nature. Therefore, the article begins with a discussion on the impacts of utilitarian conceptions and mechanistic models of understanding nature (which recalls the important influence of the modern philosopher René Descartes). Then, it looks at some points of Spinoza's ethics: his conception of God and Substance – associated to the part-whole relationship in his work – and his geometrical physics of

¹Pesquisadora Pós-doc do Programa de Pós-graduação em Geografia da PUC-Rio. Doutora em Geografia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Professora - Tutora presencial da Fundação Centro de Ciências e Educação Superior à Distância do Estado do Rio de Janeiro. Brasil. E-mail: joana.simoni@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5824-1147>

the passions. Finally, it presents some provocations/contributions of Spinozian philosophy and its ethics which, not sharing the anthropocentrism present in more traditional ethics, proposes a relationship between parts and whole that is closer to some currents of ecological thought.

Keywords: Nature. Spinoza. Ethic. Part-whole relationship. Primitive Affections.

INTRODUÇÃO

O olhar acerca da natureza no mundo contemporâneo desvela uma miríade heterogênea de posturas e percepções da relação entre o homem/meio. De fato, o posicionamento da sociedade e dos indivíduos frente à natureza trouxe os mais diversos efeitos na história do homem sobre a Terra.

Em virtude destes impactos, notadamente dos desenrolares negativos de uma visão utilitarista acerca da natureza, uma série de movimentos sociais e intelectuais passam a pôr em xeque a postura da sociedade em relação ao seu meio – questionando, por vezes, o binarismo homem x natureza. Assim, a década de 70 irá marcar “o despertar da consciência ecológica no mundo” (VIOLA, 1987). Eventos como a “Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente em Estocolmo (1972); relatório Meadows (1972) sobre os limites do crescimento e relatórios subsequentes (Tinbergen, 1978; Laszlo, 1977; Bariloche); surgimento do paradigma teórico da ecologia política; proliferação de movimentos sociais ecologistas no mundo norocidental” (VIOLA, 1987) são expressões desse movimento. É nessa década, portanto, que o meio ambiente “surge” como uma dimensão fundamental para o desenvolvimento, e que a degradação ambiental – um dos resultados mais nefastos da compreensão humana do conceito de natureza – torna-se “problema mundial”.

Neste contexto, o movimento ambientalista vê-se frente a diversas lutas e conflitos que, de fato, passam pela concepção humana de natureza. Assim, dualismos – preservacionismo x conservacionismo; natureza e ser humano/sociedade; natureza e meio ambiente; homem como destruidor da natureza x a natureza como um impedimento para o progresso – são traduções simplificadas de um conflito que é epistemológico e ético: afinal, o que é natureza? Como deve o homem portar-se em relação a ela?

Isto vai de acordo com o argumento de Bula (2007), de que a alternativa existente na ética de Espinosa é ao mesmo tempo mais sensata e mais radical. Segundo ele, “se trata de mudar a pergunta da ética: não se trata de perguntar sobre as minhas obrigações em face aos outros seres humanos, mas, na verdade: para alcançar minha autorrealização, como devo me relacionar com o meu entorno?” (BULA, 2007, p. 43, tradução livre).

Descartes, por sua vez, ao propor um contorno da sua teoria metafísica sobre o sujeito – identificando-o como *res cogitans*, coisa que pensa, em oposição à *res extensa*, coisa extensa, material (DESCARTES 1979a; 1979b) –, utilizando o próprio ser pensante como ponto de apoio para qualquer certeza, dá o lugar especial ao homem na Natureza, tão caro ao Humanismo e à Modernidade. O homem, soberano, é um ser, portanto, de dois mundos: o corpóreo, feito de substância extensa, e o da substância pensante, onde reside sua alma. No pensamento cartesiano uma substância pode ser identificada por seus atributos, “visto que não observamos diretamente a substância, mas suas qualidades” (SOUZA, 2020, p. 210), o que o leva a, inicialmente, propor que a alma é mais facilmente reconhecível que o corpo “pois, quando eu concebo um corpo é necessário que para tanto eu compreenda esta minha capacidade de conceber que depende principalmente da alma” (SOUZA, 2020, p. 210).

Nesse sentido, o método cartesiano é importante pilar para a separação entre sociedade e natureza, caminho trilhado por importantes transformações no mundo – sobretudo na Europa dos séculos XVI e XVII. Há propostas filosóficas pós-cartesianas, porém, que, também inseridas no campo da filosofia moderna podem postular outras cosmovisões.

Espinosa, filósofo afeito à preocupação racionalista tal qual Descartes, propõe uma tese monista (da substância única), distanciando-se do pensamento dualista cartesiano. Em sua ética, ao pensar os afetos primitivos, o filósofo destaca o exercício da potência de agir dos modos (expressões desta única substância) que se entretetece com a existência de outros modos, ao que ele denomina de nexos infinito das causas finitas. Essas concepções apontam para formas específicas de analisar as relações parte/todo na filosofia de pensador.

Essas são algumas ideias que serão apresentadas neste texto e que são pilares para proposição de outras cosmovisões. É a partir daí que Naess (1977), por

exemplo, relaciona a filosofia de Espinosa e os ideais da ciência ecológica, que brota da análise de que tal filosofia pregava uma visão original no que diz respeito à Natureza (neste caso com “n” maiúsculo, pois trata-se não da natureza como comumente falamos, mas sim de uma substância única e infinita, a melhor ser explicitada mais a frente). É também esse autor que compreende não haver outro filósofo que tenha tanto a oferecer na clarificação e articulação de atitudes ecológicas como Espinosa.

Ora, se Descartes influenciou tanto um paradigma solidificado na modernidade (desdobrado na ideia da natureza para o homem, bem como na concepção de progresso), não poderíamos ter, em Espinosa, um apoio para buscar uma nova visão que escape a esta tão repetida visão de mundo e a tal padrão de comportamento? Esse texto não tem a pretensão de responder a esse questionamento. O objetivo é apresentar alguns pontos da obra de Espinosa (em específico, a ideia de Deus e Natureza e a sua física geométrica das paixões) e, assim, proporcionar algumas reflexões, nas considerações finais, que apontem para a perspectiva das provocações apresentadas.

OLHARES SOBRE A ÉTICA ESPINOSISTA

Para propor um olhar acerca da ética espinosista (e provocar a possibilidade de caminhos que poderiam aproximá-lo do pensamento ecológico), os primeiros passos foram trilhados na questão de Deus em Espinosa, bem como o próprio inicia sua *Ética* (ESPINOSA, 1973). Contrariando Descartes, Espinosa introduz a tese monista, onde afirma uma única e absoluta substância. Descartes admite um “dualismo substancial”, ou seja, atribui substância não só a Deus como a criaturas (um exemplo cartesiano bem claro é aquele que considera a coisa pensante *eu* como uma substância finita); ou seja, indica dois tipos de substância de realidades distintas: extensas e pensantes. Espinosa afirma uma substância única, indivisível e infinita. Tal substância – Deus – corresponde à *Natureza Naturante* e é constituída de infinitos atributos (dos quais conhecemos dois: extensão e pensamento). Contudo, na filosofia espinosista, extensão e pensamento não constituem realidades substanciais em si, mas somente diferentes demonstrações de uma Substância única. A chamada *Natureza Naturada* diz respeito aos efeitos que esta substância produz: os modos.

Assim, à substância absolutamente infinita – que depende só de si para existir e por si é concebida – atribui-se infinitos modos finitos que não são substância (ou seja, não constituem realidades substanciais finitas). Deste modo, fica re-explicitada a substância una: ela é a única realidade substancial, uma vez que não se pode aplicar tal realidade completa aos modos. Os modos desta substância, assim, nada são além de expressões desta única substância. Ora, tal substância, na sua infinidade, produz o conjunto dos modos, a saber: corpos, no atributo extensão; ideias, no atributo pensamento – como dito, são estes os únicos atributos por nós conhecidos. Cada corpo ou ideia é distinto dos outros sem que possam, no entanto, ser separados, destacados de uma realidade contínua. Sobre tais modos, portanto, não se pode extrair o conhecimento de sua essência a partir da afirmação de sua existência (como nos indica o *cogito* de Descartes). Em outras palavras, há de se definir, no plano dos modos, existência e essência; pois essa se demonstra exatamente no grau de potência em relação à substância. A substância constitui uma potência inesgotável sem condicionamento exterior, sendo, assim, um sistema de atividade causal infinito e absoluto.

Todas as coisas, segundo Espinosa, são animadas em diversos graus de composição – a noção de indivíduo é, portanto, encarada exatamente como uma relação constante de movimento e repouso entre as suas partes constituintes. É também nesse aspecto que o filósofo diferencia a coisa finita da coisa infinita. A *Natureza Naturante*, a “natureza inteira” seria, então, um “modo infinito imediato” cuja quantidade de matéria é constante, e as leis que geram todas as suas formas / formações são constantes no nível macro (pois pode haver e há variabilidade interna). As coisas finitas embora, como a substância, passem por esse processo de mudança (transformação que pressupõe uma constância e permanência), diferenciam-se desta “natureza inteira” por executar isso em um nível finito. Além disso, o substrato que serve como princípio de individuação dos modos é somente a relação de movimento e repouso; pode-se, nas proposições cinco e oito da *Ética I* – “uma substância não pode ser produzida por outra substância” e “toda substância é necessariamente infinita” (ESPINOSA, 1973) –, comprovar que os corpos não podem ser distinguidos uns dos outros por possuírem diferentes realidades substanciais.

Assim, a substância produz infinitas combinações de diferentes graus de complexidade, que vão gerar os infinitos modos finitos. Compreendido isto, e

entendendo-se a potência como uma atividade causal (infinita na substância, porém finita nos modos), pode-se, assim, demonstrar como, nos modos, a essência se diferencia da existência.

Deus e Natureza, em Espinosa, são a mesma coisa que a substância única e absolutamente infinita (este é o sentido da famosa fórmula do filósofo, *Deus sive Natura*). Esta Natureza, que constitui a totalidade, é causa de si mesma (causa de sua essência, de sua existência e da inteligibilidade de ambas; “a potência da substância é plenamente inteligível porque idêntica à sua essência” [CHAUÍ, 1994]); causa de sua autoprodução e, conseqüentemente, da produção de todas as coisas. “Todas as coisas”, porém, afirma Espinosa (1973), também são causas que produzem efeitos. Assim, tudo têm causa e tudo é causa. Deus, aqui, deixa de ser o antropomórfico Deus transcendente, para ser um Deus imanente a todas as coisas; esta potência que produz infinitas coisas infinitamente é imanente ao que ela produz: a causa é imanente ao efeito.

AFETOS PRIMITIVOS EM ESPINOSA

Compreendida esta questão da substância e dos modos que ela gera (e que a exprimem), bem como a importância do conceito de causalidade no método espinosista, pode-se passar a um outro conceito tão importante e indispensável à compreensão da afetividade em Espinosa. Tal conceito, que se aplica aos modos, é o de paralelismo – nota-se que é bastante óbvio que ele não se aplique à substância em si, uma vez que esta é única e absoluta. Os modos, como já dito, extraem-se dos atributos da extensão e do pensamento. A estes modos – corpo e alma, respectivamente – aplica-se a teoria do paralelismo, onde entende-se que corpo e alma são “uma só e mesma coisa expressa de duas maneiras diferentes” (ESPINOSA, 1973), duas expressões diferentes de uma única modificação da substância. Assim, a alma nada mais é que uma ideia do corpo; e, toda afecção que ocorre em um, ocorrerá no outro (por exemplo, uma afecção que atinge o corpo terá sua equivalência no plano mental, terá a ideia dessa afecção). Contudo, é válido ressaltar que, ainda assim, o corpo não age sobre a mente, nem o contrário; apenas as afecções ocorrerão paralelamente aos dois.

A partir daí, e retomando a ideia de que o indivíduo se diferencia dos outros pelos diversos graus de complexidade, podemos adentrar mais profundamente na questão da afetividade humana. O ser humano é um indivíduo extremamente complexo e composto. Por isso, ele pode ser afetado e afetar de diversas maneiras; uma vez que a existência espaço-temporal dos modos está entrelaçada com a existência dos outros modos, e é quase sempre neste “choque” que os modos irão exercitar sua potência.

Este processo, em que o exercício da potência de agir de um modo – e, portanto, sua existência – entretece-se com a existência de outro modo, pode-se denominar como o nexos infinito das causas finitas. Ora, é infinito pois a substância é de potência inesgotável, portanto, produz uma infinidade de estruturas finitas que se submetem a este processo. Estas estruturas finitas, em seu lugar, são causas finitas (como já explicado, para o filósofo, tudo é causa), que interdependem de suas causas e efeitos para perseverar no seu ser; ou seja: existir. Uma vez que passamos a existir no espaço e no tempo, o exercício da potência de nossa existência encontra outras existências e estes encontros podem ou nos “servir” ou “atrapalhar”, serem obstáculos. Há, então, de existir um esforço; esforço este para perseverar no seu ser, que constitui a própria essência atual das coisas a partir do momento em que se existe. A este esforço, Espinosa denomina de *Conatus*. O *Conatus* é, então, um esforço de cada coisa, tanto quanto pode, para permanecer no seu ser.

Espinosa afirma, ainda, que nenhuma coisa isoladamente, em sua essência, tem um princípio interno de destruição: não é a essência que se esforça para vir a existir, nem tampouco ela se esforça para se autodestruir. Ainda assim, não deve confundir-se esse esforço como uma autoconservação, uma conservação de estado, uma conservação biológica. O *Conatus* é – também – um esforço de autoafirmação, de autorrealização, de perseverança da essência singular frente à interação causal com outras coisas finitas. Contudo, é interessante ainda ressaltar que tal esforço não envolve consciência ou intencionalidade: mesmo no homem, embora seja acompanhado pela consciência, não é direcionado por esta.

Com efeito, todas as coisas – tenham elas consciência ou não – esforçam-se para perseverar no seu ser. Todavia, o homem, que é corpo, porque modo finito do atributo extensão, e alma, porque modo finito do atributo pensamento, “ramifica” o *Conatus*; quando este diz respeito somente à alma, chama-se vontade. Quando diz

respeito aos dois, simultaneamente – ao homem –, chama-se apetite. Quando este apetite é acompanhado de uma consciência de si, a ele se chama desejo. Desta forma, é o desejo que constitui a “ramificação” do *Conatus* que define a essência do homem, “enquanto ela é determinada a fazer algo por uma afecção qualquer nela verificada”. Ora, lembrando a tese do paralelismo, toda afecção que atinge o corpo tem sua ideia na alma; e o ser humano é capaz de ter ideia da ideia (o que constitui a reflexão). Assim, pode aí brotar a “consciência do apetite”, que constituiria o desejo, e que, embora seja pela consciência identificado, não é por ela regido ou guiado. Desta forma, desconhece-se as causas do desejo, mesmo embora eu esteja consciente da minha busca, ignoro tanto a natureza do ser desejante, como a do objeto desejado.

Dito isso, pode-se adentrar nos diferentes gêneros de conhecimento humano – de extrema importância, pois, segundo Espinosa é exatamente a plena compreensão do funcionamento afetivo humano que implica na conquista do intuito de sua Ética: a felicidade. Assim, ele diferencia três formas de apreender as afecções. A primeira delas, a imaginação, produz sempre o que ele chama de ideias inadequadas ou parciais. Estas ideias constituem ou ideias falsas (por exemplo: o sol é um disco pequeno), ou ideias nem verdadeiras, nem falsas; simplesmente imagens que não possuem demonstrações (por exemplo, o sol parece um disco pequeno). Estas imagens são, então, produzidas em nosso corpo pela imaginação através da interação com coisas exteriores a nós. Porém, a imaginação pode ir além do estoque daquilo que é percebido sensivelmente, fazendo composições com as imagens que a afetaram. Assim, admitindo-se que conhecer é conhecer pelas causas, a imaginação constitui uma interpretação falsa, que, através da nossa percepção sensível, atribui objetividade às coisas infundadas. Além disso, a imaginação tem a tendência de pensar seus objetos como presentes, uma vez que foi afetada, demonstrando-se, aí, sua estrutura alucinatória. Há, portanto uma dupla interpretação equivocada no campo imaginativo: imagina-se que o ser tem livre-arbítrio e que os objetos externos são bons ou ruins neles mesmos. Embora não exista uma busca incondicionada das coisas, a imaginação nos dá essa ideia inadequada.

O segundo gênero é a razão, que engloba o conhecimento das propriedades comuns, universais e necessárias. Logo, as ideias da razão são fundadas em ideias adequadas, a saber: ideias verdadeiras e demonstradas. Apesar de verdadeiro, o

conhecimento racional tem um limite importante para a Ética: não é um conhecimento acerca da singularidade dos objetos. Ora, as propriedades comuns não constituem a essência das coisas; uma vez que não há “o homem”, e sim “cada homem” particular. Para dar conta dessa singularidade, temos o terceiro gênero de conhecimento, também adequado e necessário: a ciência intuitiva. Enquanto a razão consegue perceber os atributos – extensão e pensamento – a ciência intuitiva dá conta do que se deduz a partir desses atributos: a própria essência das coisas, partindo de sua causa primeira para atingir sua singularidade.

Após retroceder à Ética II para explicar tais gêneros de conhecimento – de importância já explicitada –, podemos novamente alcançar a Ética III e, finalmente, esclarecer a noção de afeto. Esta última explicação, contudo, é primordial na Ética espinosista, pois o filósofo pretende, exatamente, fugir de um simples julgamento dos afetos, de um moralismo, para fazer um conhecimento científico dos afetos, através de relações cognitivas. Refuta, como já dito, a crença no livre-arbítrio (na qual apoiava-se Descartes), considerando-a uma ilusão: pretende, portanto, conhecer e explicar os afetos pelas causas. Mas o que se entende por afeto?

Ora, já compreendemos que os corpos finitos, dentro de umnexo causal infinito, interagem uns com os outros, causando afecções nos corpos e nas almas. Os afetos são exatamente estas afecções, porém, somente quando elas fazem variar, positiva ou negativamente, a potência de agir do indivíduo. Afecções “neutras”, portanto, não constituem afetos, pois não causam variações na potência de agir do indivíduo. Nas palavras do próprio, os afetos constituem “as afecções do corpo, pelas quais a potência de agir desse corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou entravada, assim como as ideias dessas afecções” (ESPINOSA, 1973). Nesta última afirmação, mais uma vez Espinosa distancia-se de Descartes: para este último, somente a alma tem paixões, somente ela é o sujeito das paixões. Já Espinosa, em conformidade com sua tese do paralelismo, acredita que tanto o corpo quanto a alma são afetados pelas paixões, têm afetos.

Já que o conceito “paixão” foi introduzido sem uma prévia explicação, cabe aqui demonstrá-lo. Para tal, há de se compreender as noções de causa adequada e causa inadequada. À primeira, podemos atribuir a seguinte explicação: basta-se A para explicar clara e distintamente, integralmente – e, portanto, adequadamente – B. Por sua vez, uma causa será inadequada ou parcial quando ela constituir uma causa

necessária, mas não suficiente para explicar seu efeito. Deste modo, diante de nossos afetos, podemos ser ativos ou passivos; o que está diretamente ligado em sermos ou não – respectivamente – causas adequadas dos afetos que em nós se detecta. Em outras palavras, somos passivos quando em nós se produz algum efeito, algo ocorre ou se segue de nossa natureza, que não pode ser explicado suficientemente e integralmente pela nossa natureza: o efeito em mim não se produz exclusivamente em mim. Aplicando isso aos afetos, temos os afetos passivos – o sujeito sendo causa parcial desse afeto –, que são exatamente as paixões. Os afetos podem também ser ativos, produzidos adequadamente (ou seja, integralmente, sendo ela a única causa que produz o efeito) pelo sujeito; a estes afetos, chamam-se ações. Vale aqui, mais uma vez, remarcar: se o corpo é / está ativo, a alma é / está ativa; se o corpo é afetado passivamente, a alma também o é.

Tantos os afetos passivos (paixões) quanto os ativos (ações) fazem variar a potência de agir do sujeito. Porém, como já dito, essas variações, no caso dos afetos passivos, podem se fazer tanto negativamente como positivamente; ou seja, podem diminuir ou aumentar a potência de agir, a vitalidade. No primeiro caso, este afeto chamar-se-á tristeza; no segundo, alegria. Tristeza e alegria, junto com o desejo, constituem os afetos primitivos. No caso da afetividade ativa, porém, a variação detectada será sempre positiva e, portanto, alegre. Isto se explica pela tese do *Conatus*, onde há o esforço em perseverar no seu ser e jamais uma conduta de autodiminuição – ora, se um afeto ativo depende pura e exclusivamente de mim para existir, jamais poderia ele ser triste.

Sabe-se que a alma se esforça para perseverar no seu ser enquanto tem ideias adequadas (e, logo, inatas) e ideias inadequadas (adventícias); as primeiras no campo racional e, portanto, ativo; as segundas, no campo imaginativo, passional, e, assim, passivo, interagindo com o mundo exterior. A Ética espinosista procura exatamente saber como tornar os afetos ativos mais fortes que as paixões, uma vez que aqueles resultarão do exercício consciente de nosso *Conatus*, uma marca de nossa capacidade de independência em relação às variáveis exteriores a nós.

Além de uma relação “paralela” entre os dois atributos por nós conhecidos, há também relações entre as afecções entre indivíduos (modos). Este processo, em que o exercício da potência de agir de um modo – e, portanto, sua existência – entretece-se com a existência de outro modo, pode ser entendido como o nexa infinito das

causas finitas. Ora, é infinito pois a substância é de potência inesgotável, portanto, produz uma infinidade de estruturas finitas que se submeterão a este processo. Estas estruturas finitas, em seu lugar, são causas, que interdependem de suas causas e efeitos para perseverar no seu ser; ou seja: existir. Uma vez que passamos a existir no espaço e no tempo, o exercício da potência de nossa existência encontra outras existências e estes encontros podem ou nos “servir” ou “atrapalhar”, serem obstáculos. Há, então, de existir um esforço; esforço este para perseverar no seu ser, que constitui a própria essência atual das coisas a partir do momento em que se existe. A este esforço, Espinosa denomina de *Conatus*. O *Conatus* é, então, um esforço de cada coisa, tanto quanto pode, para permanecer no seu ser.

Os modos, como já dito, extraem-se dos atributos da extensão e do pensamento. A estes modos – corpo e alma, respectivamente – aplica-se a teoria do paralelismo, onde entende-se que corpo e alma são “uma só e mesma coisa expressa de duas maneiras diferentes”, são somente duas expressões diferentes de uma única modificação da substância. Assim, a alma nada mais é que uma ideia do corpo; e, toda afecção que ocorre em um, ocorrerá no outro (por exemplo, uma afecção que atinge o corpo terá sua equivalência no plano mental, terá a ideia dessa afecção). Contudo, é válido ressaltar que, ainda assim, o corpo não age sobre a mente, nem o contrário; apenas as afecções ocorrerão paralelamente aos dois.

O sistema afetivo de Espinosa, todavia, não se conclui aí. Existem ainda o que ele chama de afetos secundários: amor e ódio. Espinosa afirma em sua proposição XII: “A alma se esforça, tanto quanto pode, por imaginar as coisas que aumentam ou facilitam a potência de agir no corpo” (ESPINOSA, 1973); e em sua proposição XIII: “Quando a alma imagina coisas que diminuem ou reduzem a potência de agir do corpo, esforça-se, tanto quanto pode, por se recordar de coisas que excluem a existência delas” (ESPINOSA, 1973). No escólio que se segue a estas proposições, o filósofo irá definir o que compreende pelo afeto secundário do amor e do ódio. Ora, vê-se que ele inicia as duas proposições com “quando a alma...”, compreende-se, daí, que se trata de uma ideia. Amor e ódio são, portanto, alegria e tristeza acompanhados da ideia do objeto amado ou odiado – ou seja, causador de alegria (aumento da potência de agir) ou de tristeza (diminuição da potência de agir). Bem como o desejo tem a consciência do objeto que se deseja, também o amor e o ódio têm uma ideia imaginativa do objeto no qual devem fixar-se (ora amar, ora odiar); no entanto, há de

se notar: não é porque uma coisa é boa que a amamos, mas, sim, a amamos porque a pensamos boa.

A partir daí, Espinosa faz uma relação entre os objetos amados ou odiados e suas representações imaginativas feitas por nós, demonstrando como, de várias maneiras, elas podem ser “sofísticas”, uma vez que a imaginação sempre produz ideias turvas e parciais, inadequadas. Assim, fazemos diversas associações imaginativas que deturpam a real relação dos objetos que nos afetam conosco. Um exemplo dessas associações pode se explicar da seguinte forma: se A me afeta positivamente (causa por si de meu amor) e B me afeta negativamente e é semelhante a A, A será simultaneamente causa – por si – do meu amor e – por acidente – do meu ódio. A isso Espinosa chama de flutuação da alma; mas este é somente um dos exemplos dos muitos dos “equivocos” associativos da nossa imaginação.

A ÉTICA DE ESPINOSA E UMA “ECO-LÓGICA” SOBRE AS RELAÇÕES HOMEM-NATUREZA: TECENDO ALGUMAS APROXIMAÇÕES

A distinções entre Natureza, natureza, atributos e modos, bem como a teoria da individuação de Espinosa, fazem surgir o interesse pelo tema relação parte/todo, uma vez que reside nele grande parte de uma possível “análise ecológica” da filosofia espinosista. Além disso, a relação entre parte e todo permeia, de diversas maneiras, toda a base teórica de tal filosofia, sendo, então, de extrema importância analisá-la em suas diferentes facetas.

Em sua minuciosa física geométrica das paixões, Espinosa, através de seu modelo de definição genética, Tateia um caminho para a o reconhecimento do homem como constituinte da Natureza infinita, caminho este que tem por pressuposto uma busca pela atividade adequada de nossos afetos; que resultaria, por fim, em um aumento de nossa felicidade e sabedoria. Esses são alguns dos fundamentos da afetividade espinosista, que fazem parte de seu projeto ético.

A teoria do *Conatus* é também relevante, quando a analisamos a partir de duas constatações. Primeiro, há de se lembrar que tudo no universo (ou seja, tudo que constitui Deus ou a substância única) não pode ser entendido enquanto realidade por si só; tudo é modificação constituinte da substância, portanto, tudo é indivíduo,

diferenciado somente por seu grau de composição: homens, órgãos, células, animais, pedras. Além disso, como bem descreve o escólio da proposição XVIII da *Ética IV*:

os homens não podem desejar nada mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem todos de tal maneira de acordo em tudo que as almas e os corpos de todos formem como que uma só alma e um só corpo, e que todos, em conjunto, na medida das suas possibilidades, se esforcem por conservar o seu ser; e que todos, em conjunto, procurem a utilidade comum de todos (ESPINOSA, 1973).

Assim, se, por um lado, como nos adverte Sharp (2017), Espinosa considera a autopreservação como a auto-preferência desejáveis e virtuosas, por outro, ao conceber os seres humanos como parte, assim como todo outro ser, do ecossistema no qual estamos inseridos – sendo modificações da substância espinosista – o pensamento do filósofo e sua metafísica monista são bastante originais e podem propor alternativas às perspectivas “eco-lógicas” do mundo. Além disso, embora todas as coisas, em diversas escalas, possam ser encaradas como um todo, como bem demonstra a analogia da Correspondência 32 – “considero todas as coisas como partes de um certo todo enquanto a natureza de cada uma delas se ajusta, na medida do possível, a das outras, de maneira a se conformarem umas às outras” (ESPINOSA, 1973) –, devem elas também ser consideradas enquanto parte do universo – infinito – e, portanto, devem concordar com seu todo e ajustar-se, vincular-se, como – todo – o resto.

Sharp (2017) ao destacar a ideia do filósofo de que se um triângulo pudesse falar também diria que Deus é eminentemente triangular e que, assim, “cada um iria atribuir a Deus seus próprios atributos, assumindo ser como Deus e tudo mais ser malformado. (Spinoza, 2002, p. 908–910 apud SHARP, 2017, p. 158), nos sugere que, na metafísica de Espinosa, além de todas as coisas existirem em pensamento e extensão, todos “atribuem a si mesmos um tipo único de liberdade e valor que os distingue de todos outros seres. Comparando os humanos não com animais “superiores”, mas com pedras e triângulos, Espinosa reconfigura radicalmente a prioridade metafísica humana” (SHARP, 2017, p. 158).

Assim, como nos aponta Pasquin (2011 e como apresentamos na primeira parte deste texto, a ética de Espinosa engloba a natureza humana à natureza. Segundo esse autor, o filósofo “considera interconectadas e unidas a natureza (como

um todo) e as sociedades humanas (como uma parte). (...) Espinosa transfere a lei do conatus, que opera no reino da natureza como um todo, às sociedades humanas, que são apenas uma parte desse todo” (PASQUIN, 2011, p. 417).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

É claro que não seria possível, de fato, encontrar em Espinosa pensamentos que endossassem uma “luta” ecológica. Ao procurar, em uma filosofia cuja escrita data do século XVII, respostas para problemas tão em voga na atualidade é, à primeira vista, inconsistente e simplista. Ao pensar especificamente sobre a Ecologia profunda, De Jonge (2017) aponta que “embora Espinosa não seja capaz de defender todos os vários princípios da ecologia profunda, sua metafísica pode fundamentar a tese central da ecologia profunda: autorrealização”.

Neste artigo, buscou-se apresentar de forma consistente pontos da Ética de Espinosa por onde poderíamos caminhar para proposição de uma eco-lógica, de uma visão menos utilitarista e de modelos menos mecanicistas de compreensão da natureza (destacando a importante influência do filósofo moderno René Descartes). Consideramos que tais momentos de sua obra são dois, sobretudo: sua concepção de Deus e Natureza (e a relação parte-todo aí inscrita) e a sua física geométrica das paixões, onde destacamos a teoria dos afetos primitivos e a ideia do *Conatus*.

Acreditamos que um mergulho nessas teorias – que, aqui, são propostas como primeiras aproximações – seja uma forma de incitar reflexões que escapem à herança cartesiana que, transformando pensamento e extensão em “quase-substâncias” colocam o homem em um patamar confortável no que diz respeito às práticas predatórias (em todas as suas facetas) em relação ao resto do universo. Ora, como nos lembra Naess (1977) os dualismos espírito/matéria, alma/corpo não vigoram em Espinosa e não têm qualquer utilidade no campo da ecologia. Os dois aspectos da Natureza, os da extensão e do pensamento são, na filosofia espinosista, ambos aspectos completos de uma realidade única, e a perfeição caracteriza ambas.

REFERÊNCIAS

BULA, G. Spinoza y el pensamiento ecológico. **Revista Logos**, n. 11, jan./jun, 2007.

DE JONGE, E. **Spinoza and deep ecology**: challenging traditional approaches to environmentalism. Routledge, 2017.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979a.

DESCARTES, R. **Meditações metafísicas**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979b.

CHAUÍ, M. A Ideia de Parte da Natureza em Espinosa. **Discurso**, n. 24, 1994.

ESPÍNOSA, B. **Pensamentos metafísicos, Tratado da correção do intelecto, Ética, Correspondência** [cartas 2, 4, 9, 10, 12, 21, 32, 34, 35, 36, 50, 56]. Traduções de Marilena de Souza Chauí (Pens. Met., Cartas), Carlos Lopes de Mattos (Trat. da correção), Joaquim de Carvalho (Ética, I), Joaquim Ferreira Gomes (Ética, II-III), Antônio Simões (Ética, IV-V), Manuel de Castro (Trat. Pol.). Col. Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1973.

NAESS, A. Spinoza and ecology. **Philosophia**, v. 7, n. 1, p. 45–54, 1977.

PASQUIN, R. Apuntes sobre el pensamiento de Spinoza: el derecho natural. **Anales de la Cátedra Francisco Suárez**, v. 45, p. 403-428. 2011.

SHARP, H. Spinoza and the Possibilities for Radical Climate Ethics. **Dialogues in Human Geography**, v. 7, n. 2, p. 156–160, 2017.

SOUZA, F. Dualismo cartesiano: a relação entre a Res Cogitans e Res Extensa em René Descartes. **Profanações**, v. 7, p. 207-220, 2020. Disponível em: <http://www.periodicos.unc.br/index.php/prof/article/view/2737>. Acesso em: 02 jul. 2021.

VIOLA, E. O movimento ecológico no Brasil (1974-1986): do ambientalismo à ecológica. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** (São Paulo), v. 1, n. 3, 1987.

Artigo recebido em: 05/08/2021

Artigo aprovado em: 03/10/2021

Artigo publicado em: 16/02/2022