

# ACRASIA, METAMORFOSES E O SUICÍDIO DE SÊNECA NA ÉTICA DE ESPINOSA\*

*Ulysses Pinheiro*

UFRJ/CNPQ

“On vit, on meurt. Quelle est la part de la volonté en tout cela? Il semble qu’on se tue comme on rêve. Ce n’est pas une question morale que nous posons: Le suicide est-il une solution? Non, le suicide est encore une hypothèse”.

*Antonin Artaud, Le suicide est-il une solution?*

“Chamo servidão a impotência humana para dominar e contrariar os afetos”  
– essa é a frase inicial do Prefácio da Parte IV da *Ética* de Espinosa, que com ela não

---

(\*) Uma versão preliminar deste texto foi apresentada no *XV Colóquio Nacional Lógica e Ontologia* (Pronex/CNPq), realizado na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) entre os dias 11 e 15 de agosto de 2008. Agradeço aos participantes pelas críticas e sugestões que me fizeram melhorar o texto, especialmente a Marcos André Gleizer. Uma parte deste artigo foi realizada em um estágio de Pós-Doutorado na Universidade de Stanford, Estados Unidos, graças ao apoio do

**ANALYTICA**, Rio de Janeiro, vol 12 nº 2, 2008, p. 199-244

faz mais do que explicar seu título, “Da Servidão Humana, ou Da Força dos Afetos”. A equivalência proposta entre a situação de servidão e o domínio dos afetos mostra imediatamente a mais importante nota característica da primeira: porque os afetos são estados da alma, a servidão envolve um conflito interno do homem consigo mesmo, ainda que as paixões sejam determinações da alma por causas exteriores; “... de fato, [continua a frase], o homem submetido aos afetos está sob a autoridade não de si mesmo, mas da fortuna, sob cujo poder se encontra a tal ponto que é freqüentemente forçado [coactus], ainda que veja o melhor para si mesmo, a fazer, entretanto, o pior”<sup>1</sup>. Esse trecho faz referência à famosa passagem de Ovídio nas *Metamorfoses*, VII, 20-21 (“Vejo o melhor e o aprovo, faço o pior”<sup>2</sup>), que é uma fórmula tradicionalmente usada para designar o fenômeno da acrasia ou inconti-

---

CNPq, com uma bolsa de Pós-Doutorado. O autor também conta com a bolsa de Produtividade em Pesquisa concedida pela mesma instituição. Retomo, neste texto, algumas formulações de outro artigo meu sobre o mesmo tema, intitulado “Servidão e acrasia segundo Espinosa” e publicado pela revista *O que nos faz pensar* (Rio de Janeiro, v. 18, p. 195-212, 2004), do qual, entretanto, este difere bastante em suas linhas gerais.

(1) Sigo, com modificações, a tradução da *Ética* de Joaquim de Carvalho (Parte I), Joaquim Ferreira Gomes (Parte II e III) e Antonio Simões (Partes IV e V) presente na edição das *Obras* de Espinosa da coleção Os Pensadores (Ed. Abril: São Paulo, 1973). Também foi consultada a tradução de Tomaz Tadeu (Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2008).

(2) “*Video meliora proboque, deteriora sequor*”. A frase de Medéia aparece no início de seu longo monólogo, no qual considera a possibilidade de trair sua pátria e seus laços de sangue para beneficiar Jasão. Diz ela antes logo antes: “Se o pudesse, seria mais sensata. Mas, apesar de mim, sucumbo sob o peso de uma força nova. A paixão aconselha-me uma coisa; a razão, outra” (Ovídio (1966), pp. 177-179). O conflito interno (“apesar de mim”) é figurado como o surgimento incontrôável de uma força passional que dobra sua razão; a derrota final dessa última se dá sob o signo de sua inevitabilidade. A alternativa entre permanecer em sua terra (que, diz Medéia a si mesma, também pode, tanto quanto Jasão, “oferecer um alimento a teu amor”) ou partir com “um estrangeiro” (“mas minha terra é bárbara”) duplica e ilustra o conflito entre a territorialidade da razão, lugar de domínio próprio, e o fluxo passional que a arrasta mar adentro, para longe do solo natal (“tomada à mercê dos ventos”). Espinosa, veremos, mantém essa divisão clássica entre razão e paixão, mas a interpreta de uma forma bastante peculiar, à luz de sua teoria sobre a natureza humana.

nência. Ovídio o apresenta de maneira sintética e elegante; ao ligar imediatamente entre si o juízo, o desejo e a ação, ressalta ao mesmo tempo não só a irracionalidade do ato incontinente, como também o caráter aparentemente paradoxal manifesto em sua descrição. Espinosa tira proveito desse modelo de concisão, repetindo a frase nada menos do que três vezes ao longo de sua obra principal<sup>3</sup>, precisamente nas passagens em que trata de definir a servidão. A *Ética*, como se sabe, é, propositalmente, bastante econômica em citações; a deferência, neste caso em particular, deve indicar a importância que a retomada de um tema clássico, bem como a nova solução proposta, tinha para Espinosa. Ao projetar o fenômeno da acrasia sobre o da servidão, Espinosa certamente queria assinalar, seguindo uma longa tradição, que o segundo é uma realidade eminentemente psicológica, designando menos a incapacidade de refrear forças puramente externas do que a divisão interna da mente que leva o servo ao estado de submissão voluntária.

Se o fenômeno da acrasia tem uma função explicativa, ele deve ter também, na mesma medida, alguma realidade positiva. Mas o verso do poeta, se por um lado pretende descrever um comportamento humano real, também deixa entrever o embaraço em que caem os que aceitam a efetividade desse tipo de realidade psicológica. De fato, como é possível alguém se posicionar contra si mesmo? A dificuldade aqui se deve ao caráter intencional desse posicionamento: se não supusermos que nosso ser seja dividido em dois, com cada parte agindo sem consciência da outra, a intenção de desobedecer a si mesmo parece ser tão paradoxal quanto, por exemplo, a intenção de mentir a si mesmo<sup>4</sup>. O fato de que a *Ética* afirma que

---

(3) Na Parte III, Proposição 2, Escólio; no já citado Prefácio da Parte IV, quando introduz o problema da servidão, e, finalmente, na mesma Parte IV, Proposição 17, Escólio, ao resumir a solução para o problema. Nessa última citação, ele atribui o verso explicitamente ao poeta. Sabemos, pelo inventário feito após sua morte, que Espinosa possuía, em sua biblioteca, um exemplar das obras de Ovídio. A abordagem espinosista das metamorfoses, essencial para dar conta do problema do suicídio, como veremos a seguir, tem provavelmente na obra do poeta latino uma de suas fontes.

(4) Esse último fenômeno também é, no entanto, pelo menos desde Jean-Paul Sartre, sob o nome de má-fé ou auto-ilusão, tomado como sendo aparentemente real. Sartre mostrou, em *O ser e o nada*,

o homem é uma espécie de sujeito humano, ou seja, um agregado organizado de múltiplas idéias sem nenhum substrato unificador, não parece, à primeira vista, amenizar o paradoxo: o modelo mecânico de “átomos mentais” em um conflito de forças divergentes e/ou convergentes não multiplica, no mesmo movimento, os agentes intencionais envolvidos; ao contrário, tal conflito pressupõe a unidade da consciência. Tampouco a admissão, por Espinosa, de que a mente humana tem “partes”, uma racional e outra passional, resolve a dificuldade: essas partes não são, dada a recusa espinosista da noção de faculdades não atualizadas, nada além do que o conjunto de idéias, respectivamente racionais e passionais, efetivamente pensadas por uma mente humana que é em si mesma unificada, ainda que não substancialmente.

A noção de conflito interno, tomada em geral, revolve-se nesses embaraços. Mas em que consiste, especificamente, a dificuldade presente na admissão da realidade desse tipo de conflito interno que é a acrasia? Afinal, o senso comum, através dos tempos, parece ter geralmente aceitado esse fenômeno não só como existente, mas também como bastante corriqueiro (se é que tal frase, “o senso comum através dos tempos”, tem algum sentido). Sem cair na tentação de definir um objeto trans-histórico para uma espécie de “bom senso universal”, basta por ora constatar que a acrasia é um tema recorrente na cultura ocidental, ainda que uma minoria de seus membros (alguns filósofos) tenha muitas vezes negado sua possibilidade – e, *ipso facto*, sua realidade. O ceticismo filosófico com relação à acrasia deve-se à referida divisão da mente que ela parece implicar: o agente acrático julga, à luz de todas as evidências disponíveis (isto é, considerando todas as variáveis às quais tem acesso: regras morais, interesses egoístas, normas socialmente dominantes, etc.)<sup>5</sup>, que uma certa ação qualquer é preferível a outra

---

Primeira Parte, Capítulo II, como a suposição de uma parte inconsciente da mente externaliza o conflito, impedindo sua caracterização como uma divisão interna.

(5) É importante que elas sejam *todas* as motivações disponíveis para um agente particular, pois só assim pode haver propriamente ações acráticas; de fato, se um indivíduo, movido por suas paixões, age contra, por exemplo, regras morais socialmente aceitas pela maioria dos homens mas não por

e, entretanto, escolhe fazer a ação que julga, segundo seus próprios critérios, ser a pior; se essa última ação é intencional, porém, ela deve ser o resultado de uma deliberação que a caracterizou como tendo a propriedade de ser o melhor a ser feito, o que conduz o agente a escolher o que considera ser, ao mesmo tempo, o melhor e o pior; ora, isso é evidentemente contraditório<sup>6</sup>.

A teoria psicológica de Espinosa parece ser um exemplo privilegiado dessa atitude dos filósofos com relação às opiniões do senso comum. Há duas razões para atribuímos tal atitude a Espinosa. A primeira deriva do fato de que sua teoria é

---

ele mesmo, esse homem pode, movido pelo medo, professar publicamente sua adesão a tais regras, sem que de fato haja conflito interno em sua deliberação. É importante notar também que as motivações em jogo na acrasia são duplamente indexadas: trata-se não de todos os motivos logicamente possíveis, mas apenas dos motivos efetivamente possuídos por um dado sujeito em um determinado momento do tempo. Sem a internalização das motivações, não há acrasia, mas apenas uma forma mais branda de irracionalidade: um homem pode julgar, a partir de seus parâmetros individuais de racionalidade, as ações de um outro como sendo irracionais sem que isso o autorize a julgá-las como sendo acráicas (por exemplo, alguém pode julgar ser irracional acreditar na verdade da Astrologia, sem por isso poder caracterizar os que regulam suas ações por ela como vítimas de um conflito interno).

(6) Não é impossível haver, ao mesmo tempo e com a mesma intensidade, em uma só mente, dois desejos contrários (isto é, dois desejos tais que, se fossem realizados, gerariam estados de coisas contraditórios). Isso não gera nenhum problema descritivo nem afeta a atribuição de racionalidade ao agente que tem esses desejos: o fato de o agente decidir seguir um desejo ao invés de outro não significa que ele deixa de querer o que ele não fez. Esse tipo de conflito interno, não sendo em si mesmo uma situação de acrasia, é uma sua condição: só pode haver acrasia quando o agente se sente inclinado a realizar ações incompatíveis motivadas por fortes desejos opostos (ou melhor, por desejos fortemente opostos, já que a intensidade dos desejos não parece afetar a caracterização do fenômeno: pode haver acrasia mesmo quando os desejos em disputa não afetam fortemente o agente). Ao compararmos desejos com crenças, vemos que essas últimas não compartilham tal propriedade com os primeiros: um agente racional (nesse sentido mínimo de racionalidade) não pode acreditar, simultaneamente, em estados de coisas contrários – embora seja possível acreditar em algo e supor (duvidar, suspeitar, considerar) a verdade de seu oposto. O aparente paradoxo da acrasia repousa precisamente sobre uma crença contraditória, a saber: que algo é e não é o melhor. Sobre as bases espinosistas para essas teses, cf. Parte III, Proposição 17, Demonstração e Escólio.

guiada pelo Princípio da Inteligibilidade Completa da Realidade (ou, se preferirmos, pelo Princípio de Razão Suficiente), segundo o qual toda forma de irracionalidade deve ser recusada como irreal, sendo apenas a aparência ilusória de um estado de coisas pretensamente contraditório ou arbitrário. A percepção de fatos aparentemente irracionais surgiria de modo quase inevitável no espírito em seu estado pré-reflexivo, os quais, sendo constatados pelo senso comum, o induziriam naturalmente a formular um falso Princípio explicativo. No caso da acrasia, o livre-arbítrio seria um bom candidato a Primeiro Princípio: poder-se-ia imaginar que a escolha do pior é uma ação arbitrária, na medida em que um agente livre escolheria o pior simplesmente porque ele assim o quer. Nesse sentido, ela seria uma ação irracional, o que não é a mesma coisa que ser contraditória. Mas sabemos que o livre-arbítrio é, para Espinosa, uma ilusão, sendo ele mesmo um outro caso de falsa aparência que não pode ser descrita clara e distintamente sem contradição. Usando o paradoxo da irracionalidade contra ele mesmo, veremos a seguir, Espinosa mostrará que é precisamente essa figuração ilusória que o homem faz de si como se fosse dotado de livre-arbítrio que explicará em que medida a acrasia é um fenômeno real. A admissão de sua realidade, entretanto, não se traduzirá em uma aceitação da explicação do senso comum; essa última é, para Espinosa, irremediavelmente falsa, o que significa que a acrasia, tal como é geralmente descrita, não existe.

A segunda razão para a *Ética* recusar, contra o senso comum, a realidade da acrasia é sua teoria sobre a natureza humana, formulada no início da Parte IV, especialmente em suas teses sobre as relações entre essência e existência. Para haver acrasia, teria de haver algum conflito interno na mente. Mas a essência do homem, como de resto de toda coisa singular, envolve apenas a afirmação do que lhe pertence, isto é, a essência atual do homem é a mesma coisa que o esforço pelo qual ele persevera na existência<sup>7</sup>. Daí se segue que os seres singulares só podem ser destruídos por causas externas a eles<sup>8</sup>, o que significa que coisas de

(7) *Ét.* IV, P. 6 e 7.(8) *Ét.* IV, P. 4.

natureza contrária (ou seja, que podem destruir uma a outra) não podem existir no mesmo sujeito<sup>9</sup>. Todo conflito parece acontecer, então, entre coisas distintas, e toda destruição ou contrariedade parece derivar da força das coisas externas sobre um determinado indivíduo. Sendo paixões *da* alma, os afetos, na medida em que contrariam as deliberações de um agente a respeito do que é o melhor para si mesmo, são causas *externas* de sua variação de potência. O pertencimento das paixões por uma determinada alma indicaria apenas que elas são, formalmente, modificações daquela alma singular, o que não contraria, por si mesmo, a essência atual dessa alma. No que diz respeito não a sua realidade formal, mas a sua realidade objetiva, o aumento ou a diminuição passional da potência, assim como sua manifestação cognitiva, as idéias falsas, envolvem, do ponto de vista da alma que passivamente a contém, uma forma de negação ou de não-ser, com um mínimo de realidade positiva<sup>10</sup>; aquilo que, nessa realidade positiva, contraria a natureza do indivíduo afetado por ela – isto é, tudo o que diz respeito à negação – só pode ser explicado pelas determinações externas. Em suma, levando em conta tanto a realidade formal quanto a realidade objetiva das idéias envolvidas nas afecções passionais, só seria possível explicar um sentido fraco de “conflito interno”, segundo o qual forças entram em confronto no interior da mente de um determinado indivíduo. Um sentido mais forte, segundo o qual o próprio indivíduo entra em conflito consigo mesmo, seria impossível<sup>11</sup>.

---

(9) *Ét.* IV, P. 5.

(10) *Ét.* II, P. 33 e 35. Do ponto de vista do intelecto de Deus, é possível compreender clara e distintamente todas as paixões precisamente porque não há, no intelecto infinito, exterioridade: tudo o que é privação para uma alma finita é compreendido por Deus no contexto do nexa infinito de causas e efeitos como uma realidade positiva. Sendo a representação de uma mistura entre a natureza do corpo humano e a natureza do objeto exterior que o afeta, a realidade objetiva das afecções da alma indica mais a natureza do corpo próprio do que a do corpo exterior (*Ét.* II, P. 16), embora sua realidade positiva envolva uma privação na medida em que não inclui a representação adequada da natureza de nenhum desses corpos.

(11) Sartre (1943, *loc. cit.*), assinala essa distinção entre dois sentidos de “conflito interno” na análise da “*má-fé*”, descartando o sentido mais fraco.

Tenhamos clareza sobre esse último ponto: ao opor um tipo de conflito interno que se dá *no* agente a outro que se caracteriza como um conflito *do* agente consigo mesmo – o que designamos, respectivamente, como “conflito interno em sentido fraco” e “conflito interno em sentido forte” –, não negamos ao primeiro uma certa realidade fenomenológica. Ao ser consciente do conflito que se dá *nele*, o agente por isso mesmo o vivencia, ou seja, por isso mesmo sente-se dividido entre alternativas opostas. Nesse nível de descrição fenomenológica, acreditar estar em conflito consigo mesmo e estar em conflito consigo mesmo são estados mentais indistinguíveis, isto é, são uma só e mesma coisa. Isso não nos impede, porém, de ultrapassar o nível meramente fenomenológico em direção a uma explicação causal dos fenômenos, na qual o conflito do agente consigo mesmo, tomado em sentido forte, é diagnosticado como uma ilusão; do ponto de vista causal, todo conflito é determinado por causas externas<sup>12</sup>.

Se o conflito interno em sentido forte é apenas uma ilusão, e se o conflito real se dá entre a essência atual de um certo indivíduo e as forças passionais, externas, que o constroem a agir contra sua tendência natural, parece então que Espinosa não tem outra escolha a não ser adotar uma solução cética, socrática, para o problema da acrasia: ao contrário do que pensa o senso comum, o agente supostamente acrático não poderia saber que algo é o melhor e, entretanto, fazer o pior. Nem a posse de um conhecimento verdadeiro, nem ao menos a crença de possuir um conhecimento verdadeiro poderiam ser vencidas por nada; no momento da escolha do curso de ação julgado posteriormente como o pior, o agente saberia ou acreditaria saber que aquele curso de ação escolhido é o melhor. Se há uma ilusão, isso se deveria ao fato de ele imaginar, em um momento futuro, sempre ter acreditado que tal curso de ação era o pior, em uma espécie de (auto) ilusão retrospectiva. A acrasia seria, pois, eliminada, e em seu lugar Espinosa colocaria a postulação de ignorância (ainda que momentânea) do agente com relação ao que, a longo prazo, ele considera como sendo o verdadeiro bem.

---

(12) A substituição de uma descrição formulada no nível fenomenológico por outra formulada no nível “das coisas mesmas” (isto é, segundo um vocabulário causal) é comum em Espinosa; cf., por exemplo, a crítica ao livre arbítrio no Apêndice da Parte I da *Ética*.



Seria possível propor outro tipo de análise cética da acrasia na qual a suposição de ignorância momentânea não desempenhasse nenhum papel, sendo substituída por uma espécie de modelo mecânico de conflito de forças<sup>13</sup>. Nesse segundo modelo de ceticismo, a intencionalidade do agente seria restringida, não pela ignorância do verdadeiro bem, mas antes pela incapacidade de realizá-lo – ou seja, a vontade, e não o conhecimento do agente, seria contrariada no momento da ação supostamente acrática<sup>14</sup>, pela atribuição de uma espécie de coação irresistível causada por forças externas que estariam, portanto, fora de seu controle. O elemento de exterioridade seria mantido, ainda que incidisse sobre a vontade, e não sobre o entendimento; novamente aqui, um conflito interno seria impossível.

Espinosa parece oscilar entre essas duas soluções céticas. No Escólio da Proposição 66 da Parte IV, precisamente quando retoma os termos em que o problema da acrasia fora tratado ao longo das 17 primeiras Proposições, mas agora para examiná-lo do ponto de vista do “homem virtuoso”, o agente livre é oposto ao homem que conduz sua vida segundo as “opiniões”, ou seja, que faz coisas que “ignora inteiramente”. No mesmo Escólio, entretanto, Espinosa afirma que o homem que se guia pelo afeto faz coisas “quer queira ou não”, o que retoma a frase de abertura do Prefácio dessa mesma Parte IV, segundo a qual o homem “é freqüentemente forçado, ainda que veja o melhor para si mesmo, a fazer, entretanto, o pior”.

Não há, porém, oscilação entre duas espécies distintas de ceticismo na *Ética*; o que há, antes, é a unificação dessas soluções aparentemente contrárias em uma nova espécie híbrida, baseada em um modelo de natureza humana no qual apenas por uma distinção de razão poderíamos separar o entendimento da vontade. De fato, no Escólio em exame, Espinosa opõe coisas que o homem “ignora inteiramen-

---

(13) Sobre esses dois modelos para eliminar a acrasia como um fenômeno real, cf. Donald Davidson (1982).

(14) Supondo que uma ação intencional envolva pelo menos dois elementos, a saber, o *conhecimento* antecipativo dos meios e dos fins visados e o *desejo* que determina os fins, o que inclui o controle voluntário sobre suas próprias ações, esses dois estilos de ceticismo incidem, respectivamente, sobre cada um desses dois elementos.

te” [*maxime ignorat*] a coisas que ele “deseja ao máximo” [*maxime cupit*], o que indica que, nessa espécie de balança entre crenças e desejos, há uma medida comum: o conhecimento e o desejo do bem e do mal devem ser assimilados em um só ato mental, simultaneamente cognitivo e conativo<sup>15</sup>. Porque os atos intencionais de saber e desejar se dirigem, no caso do entendimento em seu uso prático, simultaneamente a dois e a apenas dois objetos – o bem e o mal<sup>16</sup> –, é preciso compreender a natureza desses últimos para que a indiscernibilidade dos atos intencionais seja ela mesma entendida claramente.

A *Ética* apresenta uma compreensão reducionista, naturalista e relacional dos conceitos expressos pelos termos “bem” e “mal”: chamamos uma coisa “boa” ou “má” segundo ela nos afete de alegria ou de tristeza. O conhecimento do bem e do mal, portanto, não é nada além do que a idéia da alegria e da tristeza<sup>17</sup>, isto é, o conhecimento do bem e do mal se reduz ao próprio afeto, na medida em que somos conscientes dele. “Bem” e “mal” são apenas nomes de idéias de coisas acompanhadas de uma certa coloração afetiva – algo é dito ser “bom” quando um afeto de alegria está ligado a sua representação, e uma coisa é dita ser “melhor” do que outra quando um afeto mais intenso de alegria lhe está ligado. Isso significa que, se um agente julga que seria melhor seguir um curso de ação ao invés de outro, ele quer seguir esse curso de ação mais do que o outro. Justamente porque o *conhecimento* do bem e do mal é assimilado à *consciência* desses dois objetos<sup>18</sup>, parece, à primeira vista, ser redundante falar de conhecimento *verdadeiro* do bem e do mal: a consciência, sendo um tipo de conhecimento imediato e infalível, apreende sem possibilidade de erro seu objeto. Sendo assim, o que *parece* ser bom ou mau a um

(15) Sobre a indistinção entre entendimento e vontade, cf. *Ét.* II, P. 49.

(16) No caso da razão em seu uso teórico, que é o tema de *Ét.* II, P. 49, a união dos atos de entender e querer exprime-se pela indiscernibilidade entre idéia e juízo; seus objetos próprios, nesse caso, são a verdade e a falsidade.

(17) *Ét.* IV, P. 8, Escólio.

(18) Cf. o enunciado da mencionada Proposição 8 da Parte IV: “*Cognitio boni, & mali nihil aliud est, quam Laetitiae, vel Tristitiae affectus, quatenus ejus sumus consci*”.

agente no momento da ação é, por isso mesmo, *verdadeiramente* bom ou mau para ele<sup>19</sup>. Qualquer que seja a ilusão retrospectiva envolvida na crença do vulgo em ações acráticas, o agente sempre escolhe aquilo que lhe parece – e, por isso mesmo, que é de fato – o melhor para si mesmo no momento da ação. Ou seja, parece não haver lugar, no espinosismo, para a diferença entre *saber* e *acreditar saber* que algo é bom ou o melhor, pois a crença, no caso específico do bem e do mal, equivaleria ao conhecimento verdadeiro – ou seja, não haveria crenças falsas sobre o bem e o mal, na medida em que a consciência deles é um conhecimento incorrigível: acreditar que está triste equivale a estar triste *simpliciter*.

Há, porém, um sentido derivado em que é legítimo opor a mera opinião falsa ao conhecimento verdadeiro do bem e do mal. Esse sentido derivado não elimina a assimilação mais fundamental entre conhecimento e consciência, mas apenas introduz uma maior complexidade estrutural no tipo de ato consciente envolvido na elaboração de juízos de valor. Em uma leitura menos cuidadosa, seria possível pensar, entretanto, que Espinosa oferece duas concepções antagônicas dos conceitos de bem e de mal, uma delas fortemente cognitivista, nas Definições I e II da Parte IV, e outra “emotivista” e reducionista, na Proposição 8 dessa mesma Parte. Nas Definições, vemos que “Por bem, entendo aquilo que sabemos com certeza nos ser útil” e que “Por mal, aquilo que sabemos com certeza impedir que possuamos um bem”. Comentando esse par de definições, Espinosa remete ambas para o final do Prefácio da Parte IV, no qual é proposto um “modelo da natureza humana” para regular a aplicação desses dois termos, no sentido de lhes dar um conteúdo teleológico. “Bom” é, assim, o que nos aproxima da realização desse modelo, e “mau”, aquilo que dele nos afasta. Como em ambos os casos se trata de algo que “sabemos com certeza”, a nossa utilidade própria é definida por idéias claras e distintas do entendimento puro. A Proposição 8, por sua vez, como já vimos, assimila o conhecimento do bem e do mal à

---

(19) Como bem e mal são realidades relacionais, o que é bom para um indivíduo pode não o ser para outro. Evidentemente, em certos casos é possível determinar o que é bom ou mau para uma classe inteira de indivíduos – por exemplo, para o ser humano em geral –, na exata medida em que todos compartilham algumas propriedades gerais.

consciência da alegria e da tristeza, ou seja, dos afetos que, respectivamente, indicam um aumento ou uma diminuição de nossa perfeição<sup>20</sup>, sem que essa última tenha de ser entendida a partir da referência a um modelo geral, uma vez que a perfeição neste caso pode ser referida diretamente à essência singular de cada indivíduo<sup>21</sup>; a teleologia, se houver alguma, é igualmente limitada ao âmbito individual, e o tipo de conhecimento envolvido na apreensão do bem e do mal é a consciência imediata, por parte de cada indivíduo, de seus afetos de alegria ou de tristeza. Ao contrário do que poderia parecer à primeira vista, porém, os significados dos termos centrais da teoria moral de Espinosa não são dúbios<sup>22</sup>: entre as Definições e a Proposição 8, a mesma concepção de bem e mal está em jogo.

(20) Cf. “Definições dos Afetos” no final da Parte III, Definições II e III. Ver também, nessa mesma Parte, os Escólios das Proposições 39 e 51; nesse último, lemos: “cada um julga segundo seu afeto sobre o que é bom, o que é mau, o que é melhor e o que é pior”.

(21) O que a referência à perfeição parece supor, nesse último caso, é uma distinção entre essência e existência, concebendo a última como uma limitação da primeira. Há certamente dificuldades na atribuição de uma espécie de inadequação entre essência e existência no contexto de uma filosofia necessitarista, na qual realidade e perfeição são identificadas (cf. sobre esse ponto Pascal Sévérac (2005)), mas creio que tais dificuldades podem ser superadas mantendo a validade desse esquema de explicação. Não procurarei, porém, defender essa tese no presente artigo, limitando-me a pedir que o leitor a considere como possivelmente verdadeira.

(22) Ruth Mattern (1978) critica a posição de Edwin Curley (1973), argumentando que a proposta de conciliação entre os aspectos aparentemente emotivistas e cognitivistas da filosofia de Espinosa formulada por Curley parte de uma premissa falsa, a saber, que o que é julgado como sendo bom é relativo ao desejo da pessoa que emite esse juízo. Segundo Mattern, uma compreensão adequada do que Espinosa entendia como constituindo o conhecimento verdadeiro do bem e do mal nos leva a caracterizá-lo não como um adepto do emotivismo, mas antes como um utilitarista, para quem o termo “bem” designa aquilo que conduz ao bem-estar da pessoa que o emprega (p. 79). Essa posição o comprometeria com o relativismo do bem e, nessa medida, com sua idealidade (pois todas as relações são apenas “modos de pensar”), mas não com a ausência de critérios conhecíveis objetivamente para distingui-lo do mal. Ainda segundo Mattern, a teoria moral de Espinosa não propõe que “todos os desejos tenham um mesmo papel como bases para juízos sobre o que é bom” nem “elimina uma distinção entre crença e conhecimento do bem” (pp. 80-81). Que a interpretação de Mattern não é correta, porém, me parece claro pela conclusão problemática a que ela chega,

Para entender por que não há conflito entre essas duas abordagens sobre a natureza do bem e do mal, devemos levar em conta que o conhecimento do mal é, para Espinosa, sempre inadequado. Em que sentido podemos falar, pois, de um conhecimento que é ao mesmo tempo “verdadeiro” e “inadequado”? A Proposição 64 da Parte IV nos explica essa conjunção de termos aparentemente incompatíveis: o conhecimento do mal é a própria consciência da tristeza (e aqui Espinosa remete o leitor para a Proposição 8); ora, a tristeza não é nada além do que a passagem a uma perfeição menor, ou seja, é uma paixão determinada por causas exteriores à essência do homem, que depende de idéias inadequadas. Seu conhecimento, entendido como consciência imediata, só pode ser, portanto, inadequado – isto é, falso. Como diz Alexandre Matheron, o conhecimento do mal “não é nada além do que o sentimento negativo provocado em nós por aquilo que *sabemos com certeza* que deve nos prejudicar”<sup>23</sup> – ou seja, é o efeito afetivo provocado inevitavelmente pela normatividade característica do modelo ideal, abstrato, de natureza humana, diante do qual sempre constataremos, necessariamente, a distância que nos separa de sua plena realização<sup>24</sup>. O modelo de natureza humana, sendo uma idéia racional, é adequada e, portanto, verdadeira; por outro lado, os efeitos passionais associados à constatação de seu caráter irrealizado (e irrealizável, se considerarmos a possibilidade de uma integração completa do indivíduo à norma) constituem, porém, o cerne do conhecimento da tristeza – que é, pois, sempre inadequado. Isso faz com que a alegria decorrente do mero uso da razão conviva com a tristeza relacionada a seu uso abstrato. Vemos assim que, na formulação precisa de Matheron, o utilitarismo e o emotivismo não são duas dimensões antagônicas de uma teoria supostamente inconsistente, mas

---

conectada às teses sobre o significado dos termos “bem” e “mal”, a respeito da suposta incompatibilidade entre duas determinações presentes na teoria da motivação de Espinosa.

(23) Matheron (1988), pp. 225-227, grifo meu.

(24) A conexão entre a enunciação de normas universais e a tristeza causada pelo nosso fracasso em realizá-la é necessária, segundo Matheron, pois supor outra coisa consistiria em afirmar que “seríamos de uma só vez inteiramente conformes a nossa essência, e a Razão já seria ultrapassada ela mesma pelo conhecimento do terceiro gênero” (p. 226).

duas partes de uma só e mesma explicação sobre a natureza do conhecimento do mal. O conhecimento verdadeiro do bem, por sua vez, sendo definido apenas relacionalmente por oposição ao conhecimento do mal<sup>25</sup>, tudo aquilo que, relativamente ao mesmo modelo abstrato, nos causa alegria, “nos parece, por comparação, derivar de uma categoria contrária; e o chamamos ‘bem’ por analogia com o que já se passava sob o regime da paixão”<sup>26</sup>. Ou seja, o conhecimento *verdadeiro* do bem também é redutível, em última análise, à consciência da alegria. O modelo abstrato da natureza humana gera um conhecimento racional do verdadeiro bem e mal para o homem em geral, mas ele não deixa por isso de ter efeitos passionais, correspondentes à multiplicidade real das essências singulares<sup>27</sup>. É nesse intervalo que “inadequação” e “verdade” se conjugam<sup>28</sup>.

---

(25) Cf. Proposição 68 da parte IV: “Se os homens nascessem livres, não formariam nenhum conceito do bem e do mal, durante o tempo em que fossem livres”. A interpretação da história de Adão à luz dessa Proposição, proposta logo a seguir em seu Escólio, deixa claro que, em seu estado original, o primeiro homem é afetado apenas por aquilo que lhe é útil, o que é equivalente, nesse mito, à interdição por Deus de que “o homem livre” comesse “da árvore do conhecimento do bem e do mal”. Uma vez tendo comido da árvore, continua Espinosa, “imediatamente temia a morte mais do que desejava viver”. É notável que essa caracterização metafórica do “homem livre” que não teme a morte, mas deseja diretamente apenas viver (tema da Proposição 77), associe seu estado mental a um desconhecimento das noções de bem e de mal; a incompreensão desse ponto seria fatal para um entendimento do projeto ético de Espinosa.

(26) *Idem*, p. 227. Conclui Matheron: a distinção entre bem e mal é uma “clivagem sem validade ontológica, mas cujo interesse pragmático é certo; pois permanece verdade que, a Razão sendo o que é, as coisas, para nós ainda que não em si, repartem-se dessa maneira”.

(27) Cf. Don Garrett (1996): a respeito do modelo abstrato de natureza humana, Garrett nos adverte que “Espinosa acredita que verdades sóbrias e literais podem ser expressas em termos de idealizações” (p. 287).

(28) Uma interpretação mais forte do modelo cognitivista, segundo a qual poderíamos conhecer clara e distintamente o que é o mal, seria incompatível com a afirmação espinosista de que o conhecimento do mal é sempre inadequado. Logo, a única forma de compatibilizar “verdade” e “inadequação” é justamente explicar o modelo cognitivista pelo emotivista, dando conta da verdade desse conhecimento de uma forma indireta, e não a partir de um suposto conteúdo que nos apre-

A explicação compatibilista, peculiar do espinosismo, entre “emotivismo” e “utilitarismo”, claramente exposta por Matheron, é complementada pela teoria sobre as diferenças de intensidade e de distribuição temporal nos desejos em conflito, entendidas em parte pelas modalizações das crenças cujos conteúdos são os objetos vistos pelo agente como sendo bons ou maus, especialmente sua apreensão como necessários ou contingentes<sup>29</sup>. Nesse sentido derivado, que não contraria a incorrigibilidade da apreensão do bem e do mal, enunciada nos parágrafos anteriores, podemos, pois, opor o conhecimento verdadeiro às opiniões falsas sobre o bem e o mal: o verdadeiro bem, figurado no “modelo de natureza humana”, é

---

sentaria clara e distintamente o mal enquanto tal. O mal tem de ser reduzido, pois, à consciência da tristeza. De fato, aqui teríamos de escolher entre uma de duas opções exclusivas e exaustivas: (1)- ou bem há um conhecimento racional e direto do mal enquanto tal, (2)- ou bem não há tal conhecimento. Não podemos escolher (1) e aceitar, ao mesmo tempo, que o conhecimento do mal é sempre inadequado. Logo, temos de escolher (2). Nesse caso, teríamos de assinalar o que é o conteúdo do conhecimento do mal e em que sentido ele pode ser dito verdadeiro. O conteúdo da idéia de mal é o próprio afeto de tristeza causado pela constatação do descompasso entre o modelo abstrato de natureza humana e nossa vida individual concreta. A tristeza, considerada como uma paixão, é ligada a uma idéia inadequada e, portanto, falsa. Mas o que é falso nessa falsidade? Sabemos o que não é falso. Sabemos que é verdade que (i)- o modelo de natureza humana apresenta o que é verdadeiramente o bem para o homem em geral, e (ii)- que não realizamos, em determinada ação, esse modelo. Esses dois conhecimentos, sendo verdadeiros, não podem, pois, ser o que constitui a privação própria das idéias inadequadas, envolvida no conhecimento do mal. O que é inadequado nesse conhecimento é o fato de que uma causa externa (a não realização do modelo) causa em nós tristeza. Não sabemos por que não chegamos a cumprir esse modelo, nem quais causas externas impediram sua realização, nem se poderíamos tê-lo realizado, se outras circunstâncias tivessem se apresentado. Tudo o que nos resta é um fato bruto dado: não cumprimos esse modelo, e nos entristecemos por isso. Nesse sentido, a razão “causa” indiretamente um afeto de tristeza (seria melhor dizer: nossa não-conformidade às regras ditadas pela razão causa a tristeza). Ainda assim, o conhecimento é verdadeiro, pois sabemos sem dúvida que não cumprimos o modelo e, portanto, que, do ponto de vista racional, não escolhemos o melhor.

**(29)** A contingência, sendo ela mesma uma idéia inadequada da imaginação, não é, por isso, menos passível de determinar uma modalização no conteúdo das representações, em oposição ao que é apreendido como sendo necessário.

aquele que mais beneficia nossa natureza. Na Proposição 64 da Parte IV, como vimos, Espinosa afirma que o conhecimento do mal nunca é adequado. O conhecimento adequado é um conhecimento pelas causas. Ora, a alegria derivada do uso da razão é a única de que podemos ter sempre um conhecimento adequado, já que sua causa é o próprio uso da razão, que conhecemos adequadamente de forma reflexiva. Já das coisas externas temos, no mais das vezes, um conhecimento mutilado e confuso; no caso das coisas externas que provocam tristeza, suas idéias são necessariamente inadequadas, uma vez que elas são necessariamente paixões da alma (dado que nada de interno pode diminuir a potência de existir de um indivíduo). Mas a Proposição 65 não conclui daí que a razão não pode julgar sobre o bem e o mal relativos em cada objeto; ao contrário, ela afirma que “Sob a conduta da razão, buscaremos entre dois bens o maior, e entre dois males o menor”. A alegria não é nada além do que a percepção do aumento de nossa potência de existir (ou seja, de uma maior atualização de nossa essência), enquanto que a tristeza é a percepção de sua diminuição. Essa última é uma forma de não-ser, sem qualquer conteúdo positivo, ao contrário da primeira. Ora, os homens nunca escolhem o mal enquanto tal, mas sempre algo sob a aparência do bem. Sendo termos relativos, “bem” e “mal” são medidos pela escala dos bens positivamente concebidos: “Um bem que nos impede de gozar de um bem maior é, em verdade, um mal [...] e um mal menor, em verdade, é um bem”<sup>30</sup>. Justamente porque se refere a uma realidade positiva, o bem pode ser compreendido e mensurado pela razão, ao contrário do mal. O “conhecimento verdadeiro do bem e do mal” é, pois, um conhecimento adequado que gera indiretamente paixões<sup>31</sup>, associadas a idéias inadequadas, geralmente expresso em regras universais e tendo por objeto as coisas que aumentam (mais ou menos) nossa potência de existir – ou melhor, um cálculo utilitário e comparativo dessas coisas. A opinião falsa sobre o bem e o mal, ao contrário, é a escolha de um bem maior relativamente à imaginação, mas menor relativamente à razão: podemos nos enganar, e freqüentemente nos enganamos, sobre o que é

(30) *Ét.* IV, P. 65, Dem.

(31) Cf. nota 28.



o melhor para nós, do ponto de vista de nossa verdadeira essência<sup>32</sup>. As idéias da razão apresentam as coisas sob o ponto de vista da eternidade<sup>33</sup>, o que faz com que o sujeito, na medida em que tem apenas tais idéias, seja igualmente afetado pelas coisas, quer sejam elas passadas, presentes ou futuras<sup>34</sup>. Se fôssemos seres puramente racionais, poderíamos conceber as coisas sem considerar o tempo, escolhendo dessa forma um bem maior no futuro no lugar de um bem menor no presente. A medida de avaliação seria a adequação dos bens à atualização de nossa essência, considerada em si mesma fora do tempo. Mas não podemos ter, das coisas que estão no tempo, um conhecimento totalmente claro e distinto, uma vez que a percepção do próprio tempo é dada através das idéias inadequadas da imaginação. Nosso ser no tempo faz com que os comandos da razão apareçam, face aos bens figurados pela imaginação, como regras universais e abstratas<sup>35</sup>, e os objetos que ela determina ser bons como sendo futuros e contingentes. A dinâmica afetiva das idéias falsas da imaginação no tempo vence as idéias racionais com facilidade<sup>36</sup>.

(32) Ao compreendermos a noção de razão prática dessa forma, evitamos os problemas presentes em interpretações de Espinosa (por exemplo, a de Martin Lin (2006)) que introduzem a noção (a meu ver inaceitável) de “graus de adequação” para dar conta da possibilidade de um conhecimento (mais ou menos) racional sobre o verdadeiro bem.

(33) *Ét.* II, P. 44, Cor. 2.

(34) *Ét.* IV, P. 62.

(35) v *Ét.* IV, P. 62, Esc..

(36) O próprio “esforço” [*conatus*] de cada coisa “para perseverar em seu ser [*in suo esse*]” (*Ét.* III, P. 7) muda de sentido, quer o consideremos segundo a perspectiva da razão ou da imaginação. No caso da primeira, a duração da existência não tem nenhuma relação imediata com a realização, no tempo, da essência de cada coisa, pois a virtude não se mede pela duração – Espinosa segue, nesse ponto, as lições de Cícero *De Finibus* 3.46 e de Sêneca *Ep.* 70.4 – 6. No caso da imaginação, a continuação indefinida da existência no tempo é vista como sendo um bem em si mesmo; assim, na Parte IV, ao apresentar a situação do homem submetido a causas exteriores, Espinosa se refere à “força [*vis*] pela qual o homem persevera no existir [*in existendo*]” (*Ét.* IV, P. 3) – e é significativo aqui que os termos mais gerais “*conatus*” e “*esse*” tenham sido substituídos pelos termos mais restritos “*vis*” e “*existendo*”: esses últimos designam disposições que, embora relacionadas às primeiras (a *vis* é uma espécie do *conatus*, e a existência é uma espécie de ser), não são idênticos.

O que é derrotado nessa guerra desenrolada no campo de batalha da temporalidade, porém, não é apenas o conteúdo cognitivo das idéias racionais, mas os afetos de alegria ligados a elas<sup>37</sup>. Como vimos, todas as idéias têm necessariamente um aspecto afetivo, de tal modo que o poder motivacional da razão não consiste nos meros conteúdos por ela apresentados, considerados abstratamente<sup>38</sup>. É apenas ao considerar o resultado da deliberação racional em seu aspecto afetivo que podemos dizer que ele se opõe às (e é geralmente vencido pelas) paixões presentes. Os afetos causados pelas idéias racionais são diversos, variando desde os que se referem ao exercício mesmo da razão, na medida em que ele é a atualização da essência humana, até os relacionados à antecipação de um bem futuro que se adéqua a essa mesma essência. A consciência reflexiva imediata dos afetos ligados às representações racionais é o que permite caracterizar o que é assim representado pela razão como “bom” ou “mau”. Mas o conflito entre razão e emoção, sendo determinado em parte pelo conteúdo temporal das idéias imaginativas, é ele mesmo distribuído temporalmente: no momento em que a razão é vencida, o afeto passional leva necessariamente o agente a ver aquilo que é recomendado por ela como sendo, durante o tempo em que exerce sua força, o pior a ser feito.

Vemos, assim, que Espinosa, tanto quanto Sócrates<sup>39</sup>, procurou exhibir uma base comum para avaliar todos os conflitos, o que torna impossível, nos dois filósofos, o

---

(37) Daí se entende a estratégia da segunda metade da Parte V, ao deslocar o combate para a “parte eterna da mente”: no tempo, a única alternativa contra a força dos afetos é a terapia racional proposta na primeira metade dessa mesma Parte V, que é muitas vezes, porém, incapaz de fazer frente às causas externas da servidão.

(38) *Ét.* IV, P. 1 e P. 14.

(39) Cf. o *Protágoras* de Platão (358 b6-c1): “Se o que é prazeroso é bom, ninguém que saiba ou acredite que alguma coisa é melhor do que aquilo que está fazendo, e que está em seu poder realizar, faz em seguida outra coisa, quando pode fazer o que é melhor”. Aristóteles, na sua *Ética a Nicômaco* (Livro VII, 1145 b20), afirmou que Sócrates afirmou a impossibilidade lógica da acrasia, e que esse último propôs uma solução intelectualista (e, justamente por isso, falsa e contra os fenômenos) para o paradoxo da incontidência: porque Sócrates reduz toda virtude à sabedoria e todo vício à ignorância, isto é, porque propôs que a ciência prática é uma condição necessária e suficiente da

fenômeno da acrasia, ao menos no sentido exato dado a ele pelo senso comum<sup>40</sup>. No caso de Sócrates, o conflito interno não pode ocorrer na mente do sábio, isto é, na mente dotada de conhecimento prático sobre o bem ou o prazer, porque o homem virtuoso não pode *saber* que algo é o melhor e *acreditar* que seu oposto é o melhor. Se um conflito ocorre, ele se dá apenas no nível das opiniões incertas do homem não-virtuoso; mas, mesmo nesse último, o que realmente acontece é mais propriamente caracterizado como uma flutuação da alma causada pela ignorância do verdadeiro bem do que como um conflito entre o que ele sabe ser o melhor e as inclinações de seu desejo – já que, por suposição, não sendo virtuoso, ele tampouco é sábio e, por isso, não escolhe o que conhece ser o melhor. Ou seja, mesmo no caso do vulgo, o conflito real se dá entre desejos em competição no interior da mente, no sentido mais

---

virtude, ele caracterizou a intencionalidade da ação somente pelas crenças do agente, sem levar em consideração de uma forma decisiva a faculdade de desejar. Reduzindo as disposições morais ao conhecimento, Sócrates tem uma base comum a partir da qual pode julgar todas as escolhas e, *precisamente* porque tem uma base comum, não pode admitir a possibilidade de um conflito autêntico. Aristóteles, bem o sabemos, pretendeu resolver esse problema e afirmar a verdade das intuições do senso comum distinguindo duas faculdades, uma racional e outra apetitiva. À primeira vista, tenderíamos a colocar Espinosa ao lado de Aristóteles, nessa disputa com Sócrates; de fato, segundo Espinosa, o conhecimento é apenas uma condição necessária, e não suficiente, da virtude (uma vez que é preciso levar em conta seu aspecto afetivo) e, portanto, o vício é explicado somente em parte pela ignorância. Nesse sentido, a ignorância explica a acrasia na medida em que as idéias inadequadas da imaginação são avaliações não-rationais da situação que é o objeto da deliberação, e através das quais somos afetados passionalmente por objetos exteriores. Ainda, porém, que o aspecto representativo-cognitivo seja uma condição necessária da ação acrática, bem como de toda ação intencional (na medida em que ele explica, entre outras coisas, a variação e a intensidade dos afetos), é apenas por abstração que se o pode separar de seu aspecto afetivo. São os afetos que são efetivamente opostos uns aos outros, e é o afeto racional (e não o simples conteúdo racional) que é vencido pelo afeto passional. Há aqui um reducionismo “socrático”, ainda que o termo último da redução seja, para Espinosa, o afeto – e não, como para Sócrates, o conhecimento.

(40) Ou melhor: pela figuração imaginária do senso comum aqui forjada, dado que é duvidoso, para dizer o mínimo, que exista algo como “um” senso comum trans-histórico a cujas “intuições” pudéssemos recorrer para caracterizar a tese contra a qual Espinosa e Sócrates se posicionam.

fraco de “interioridade” assinalado acima, ou seja, sem que haja propriamente um conflito do agente consigo mesmo. No caso de Espinosa, quando o desejo racional não é eficaz, ele é vencido pelo desejo passional mais forte; o agente escolhe o que lhe parece atualmente ser o melhor (uma vez que “ser o melhor” significa “ser o afeto mais intenso”) e não pode agir, no momento presente, contra seu desejo mais forte. Ao contrário de Sócrates, a base comum apresentada por Espinosa não é o conhecimento, mas o desejo<sup>41</sup>. Sendo uma variação do socratismo, porém, a tese de Espinosa se mantém fiel ao ceticismo nela contido, afirmando que, porque o conhecimento do bem e do mal não é nada além do que a consciência da alegria e da tristeza, o conhecimento não pode, *nesse sentido*, ser vencido pelo desejo<sup>42</sup>. Nessa explicação, a acrasia não é senão um caso complicado de mudança momentânea de opinião sobre o que é o bem. Afetado pelo bem presente, o homem o imagina como absoluto, único, objetivamente bom, desejando-o, pois, mais do que a outro bem alternativo, figurado como futuro contingente; imaginando-se livre para escolher entre ambos,

---

(41) Dada a indiscernibilidade entre entendimento e vontade, a oposição aqui delineada só pode ser compreendida, segundo Espinosa, como uma distinção de razão. A ciência prática, para Sócrates, é composta de juízos sobre o verdadeiro bem, o qual, no *Protágoras*, é aquilo que nos dá prazer, enquanto que a assimilação do conhecimento do bem à consciência da alegria, por parte de Espinosa, dá ao saber envolvido na deliberação um significado cognitivo bem mais amplo e, por assim dizer, frouxo, na medida em que ele não se reduz ao conhecimento. Mas, desde que atentemos cuidadosamente para essas diferenças, podemos ainda assim comparar as teses dos dois filósofos referentes ao papel que o conhecimento desempenha na escolha do melhor curso de ação, pois ambas usam com a mesma função, respeitadas as distinções de conteúdo, o conceito de conhecimento verdadeiro do bem.

(42) Uma vez que isso equivaleria a dizer que o desejo pode ser vencido pelo desejo, pois é sempre um desejo em particular que vence outro – o que eliminaria a oposição entre dois estados mentais pretensamente distintos. Esse não era o sentido que Sócrates tinha em mente ao afirmar que o conhecimento não pode ser vencido por nada, e sim o sentido mais forte segundo o qual o conhecimento de que algo é o melhor não pode conviver com a crença contrária de que uma outra coisa é o melhor, uma vez que saber que algo é o caso equivale à crença verdadeira de que algo é o caso. Para Espinosa, ao contrário, o conhecimento não pode ser vencido pelo desejo porque o que é derrotado por esse último não é a ciência prática, mas o afeto racional a ela ligado.

e por causa dessa imaginação, ele o escolhe. Se, mais tarde, sem estar sob a pressão exercida pelo bem presente, ele considera o bem racional, pode mudar novamente de opinião, e assim sucessivamente, em uma constante “flutuação da alma”<sup>43</sup>.

O fato de que estamos submetidos, em determinado momento do tempo, a uma “flutuação da alma” não elimina a existência, no momento subsequente, de decisões: saindo do estado de dúvida, nos decidimos por uma dentre duas ou mais coisas que, no momento anterior, eram causas da suspensão de nosso juízo. Espinosa estabelece a analogia entre os estados de “flutuação da alma” [*animi fluctuatio*] e de “dúvida” no Escólio da Proposição 17 da Parte III: dados dois afetos contrários de igual força, a alma não se decide por um deles, mas permanece em suspenso, do mesmo modo que, no terreno cognitivo, a dúvida [*imaginationis fluctuatio*<sup>44</sup>] é o resultado de duas afirmações contrárias dotadas do mesmo grau de evidência. Há, certamente, diferenças entre esses dois tipos de flutuação devido ao caráter afetivo da primeira e cognitivo da segunda. Assim, a dúvida cognitiva indica mais um estado de ignorância do que uma determinação da realidade, uma vez que, no real, não há contradições; já no nível afetivo pode haver oposições irreduzíveis: dados afetos opostos de alegria e de tristeza, causados pelo mesmo objeto, e dotados de grau de força idênticos, “odiaremos e ao mesmo tempo [*simul*] amaremos”<sup>45</sup> essa coisa. A acrasia, portanto, não é idêntica à flutuação da alma, na medida mesmo em que, na primeira, há uma decisão sobre o que é o melhor; entretanto, os dois fenômenos ocorrem de forma complementar.

Em suma, tanto Sócrates quanto Espinosa (quanto qualquer outro cético com relação ao sentido forte de acrasia) pode admitir que haja um conflito entre razão e

---

(43) É significativo, nesse sentido, que, ao concluir sua teoria sobre a acrasia (*Ét.* IV, P. 18, Esc.), Espinosa assimile “impotência” a “inconstância”: “*His paucis humanae impotentiae, & inconstantiae causas, & cur homines rationis praecepta non severt, explicui*”.

(44) Esse termo aparece no Escólio da Proposição 44 da Parte II, justamente o local que, segundo o Escólio da Proposição 17 da Parte III, explica a analogia entre flutuação da alma e dúvida. É dessa “flutuação da imaginação” que nascerá a idéia inadequada da contingência.

(45) *Ét.* III, P. 17, Demonstração.

emoção. Mas, para os cétricos, esse conflito só pode ser interno no sentido fraco em que um mesmo homem pode ter disposições para agir contrárias *no interior de sua mente*, e geralmente distribuídas ao longo do tempo, e nunca no sentido forte em que o que é derrotado pelo desejo é o que o indivíduo considera como sendo o melhor a ser feito no momento em que enuncia a conclusão de uma sua deliberação.

Há, porém, uma diferença notável nas explicações de Sócrates e de Espinosa para o fenômeno da acrasia: precisamente porque a explicação desse último toma como base comum para avaliar as escolhas o desejo, e não, como para o primeiro, o conhecimento, a teoria espinosista da ação pode introduzir um elemento de conflito interno real no momento mesmo da escolha, ainda que sua posição final seja cétrica. Essa diferença é explicada pelo fato de que não é irracional que uma mesma mente tenha *desejos* contrários, mas é irracional atribuir a um só homem, ao mesmo tempo, o *conhecimento* de um estado de coisas e de seu contrário<sup>46</sup> (como também é irracional quando não está presente o conhecimento, mas a mera *crença* de que algo é o caso). Assim, ainda que o desejo mais forte sempre prevaleça e a acrasia seja, nesse sentido, impossível, Espinosa pode não só explicar a origem da crença ilusória na existência de um conflito interno em sentido forte, mas também mostrar de que modo essa crença engendra necessariamente uma disposição afetiva ligada a uma força externa, imaginada falsamente, porém, como se fosse interna, que se contrapõe às determinações racionais do agente. Seres imaginários podem ter efeitos reais, de tal modo que uma duplicação representativa do conflito externo no interior da mente do homem submetido às paixões o levará a crer erradamente que ele é a fonte de decisões contra si mesmo, o que, por sua vez, causará uma diminuição efetiva de sua potência de existir. De maneira aparentemente paradoxal, a falsidade da representação segundo a qual há um conflito interno não exclui a produção efetiva de um afeto que, sendo ligado a essa idéia falsa é, ao menos em um sentido fraco, causada pelo indivíduo que a pensa (a saber, na medida em que as idéias falsas são modos de uma determinada mente, explicados por sua realidade formal).

A teoria espinosista da natureza humana contém, pois, um modelo geral para explicar a efetividade passional dos aparentes conflitos internos. Para entender esse modelo geral, será útil nos concentrarmos sobre o caso mais extremo compreendido nele, o suicídio. Justamente por ser o caso mais radical de aparente conflito interno, ele pode servir como ilustração para explicar todos os outros tipos de conflito interno, tomando como base os desejos em batalha, inclusive a acrasia. As similaridades entre essa última e o suicídio são, de fato, grandes: assim como nega a existência da acrasia, Espinosa também nega que o suicídio, tomado em seu sentido usual, o qual envolve o desejo de autodestruição, seja possível: os suicidas são caracterizados na *Ética* como dotados de “almas impotentes”<sup>47</sup>, sendo derrotados “por causas externas que repugnam a sua natureza”<sup>48</sup>. Por outro lado, a negação da possibilidade dos dois fenômenos é seguida por uma explicação positiva das causas das ilusões a eles associadas e por uma teoria alternativa a respeito do que realmente ocorre em seu lugar, eliminando de ambos a função explicativa supostamente desempenhada pela noção de conflito interno real. A teoria espinosista sobre o suicídio é, porém, reconhecidamente obscura, de tal forma que pode ser temerário tentar elucidar o confuso pelo mais confuso<sup>49</sup>. É preciso, pois, compreender previamente as teses sobre o suicídio expostas na *Ética* antes de enunciar o modelo geral de natureza humana pressuposto por elas.

---

(47) “... eos, qui se interficiunt, animo esse impotentes” (*Ét.* IV, P. 18, Esc.).

(48) Essas teses são enunciadas precisamente no Escólio da Proposição 18 da Parte IV, na qual, como vimos, Espinosa encerra sua explicação da acrasia. Além dessa Proposição, a *Ética* trata explicitamente do suicídio no Escólio da Proposição 49 da Parte II e no Escólio da Proposição 20 da Parte IV (essa última, juntamente com a referida Proposição 18, encontra-se no cerne da explicação espinosista da virtude, e mostra a importância que o tema do suicídio tinha para ele). A Proposição 20 é o local onde o tema é mais amplamente desenvolvido. Em sua correspondência, o suicídio é abordado uma única vez, na *Carta 23* a Blyenbergh, datada de 13 de março de 1665 (portanto, no período de redação da *Ética*).

(49) Ou seja, tomar o suicídio como modelo explicativo da acrasia.

Na Proposição 20 da Parte IV, Espinosa afirma que um homem é tão mais “virtuoso” quanto mais possui a qualidade de “esforçar-se para procurar o que lhe é útil, isto é, para conservar seu ser” – e, na verdade, o enunciado da Proposição afirma que a medida da virtude é não só o fato de que o homem “esforça-se” [*conatur*] para procurar esse bem supremo, mas o fato de que ele “pode” [*potest*] realmente alcançá-lo. O oposto do homem virtuoso é, portanto, aquele que “negligencia [*negligit*] o que lhe é útil, isto é, conservar seu ser” – ou seja, ele é “impotente” frente a causas externas pelas quais é derrotado. “Negligenciar” sua utilidade própria não significa não a procurar, ou lhe ser indiferente, nem buscar seu oposto, o que para Espinosa “implica contradição”<sup>50</sup>; o verbo não designa, pois, uma disposição para agir (a saber, a indiferença com relação a seu próprio bem estar ou, nos casos mais extremos, o desejo de se autodestruir) que possa ser explicada pela essência do indivíduo, mas apenas uma paixão da alma determinada pela força coativa das causas exteriores. Entretanto, Espinosa parece admitir, no mesmo movimento, uma certa realidade para o fenômeno do suicídio – e, de fato, ele não nega a existência do *ato* de alguém se suicidar, mas sim a explicação desse ato a partir de um *desejo* de se suicidar que decorresse da própria essência do agente<sup>51</sup>.

A individuação das ações, para Espinosa, na medida em que envolve apenas a descrição dos atos corporais dos quais elas se compõem<sup>52</sup>, independe dos motivos

(50) *Carta 23*. Sobre o uso peculiar do verbo “negligenciar” nesse contexto argumentativo, cf. Wallace Matson (1977), p. 255: o verbo sugere, tomado fora do contexto, muito mais a imprudência própria de alguns homens ou o descuido com a saúde do que a ação deliberada de tirar a própria vida.

(51) Nesse sentido, afirmar que o suicídio é impossível significa apenas dizer que ele é impossível sob uma certa descrição, e não *simpliciter*. Cf. Jon Miller (2005), p. 18, na qual o autor cita os Escólios das Proposições 18 e 20 da Parte IV, que se referem ao suicídio como um fenômeno real: “... *eos, qui se interficiunt...*” e “... *interficit aliquis se ipsum...*”.

(52) Estritamente falando, uma ação, entendida segundo os critérios enunciados na Proposição 1 da Parte III, isto é, como sendo aquilo que decorre, interna ou externamente, das idéias adequadas de um indivíduo (o qual é, por essa razão, sua causa total), só parece poder ser identificada à produção de novas idéias adequadas pelo entendimento. Dado o paralelismo entre mente e corpo, porém, é preciso admitir que mesmo essa produção tem, necessariamente, um correlato corporal, o



que as explicam<sup>53</sup>. Nesse sentido, o exemplo do suicídio de Sêneca, apresentado no Escólio dessa mesma Proposição 20 da Parte IV, é o caso privilegiado para explicar o aparente ato de autodestruição, pois, dentre os três exemplos aí expostos, ele apresenta claramente, em sua descrição, o caráter externamente determinado do vínculo que une a intenção ao ato corporal de aniquilamento. Os três exemplos ilustram três modos pelos quais alguém pode se matar<sup>54</sup>, mas não é totalmente claro se a enumeração aí apresentada é exaustiva ou apenas ilustrativa. Há, porém, uma aparente sistematicidade na sua ordem de apresentação que sugere que a lista cobre todos os casos possíveis. De fato, o primeiro exemplo é o de alguém que se mata “forçado por outro [*coactus ab alio*], que lhe torce a mão que, por acaso, segurava uma espada, e que o força [*cogit*] a voltar essa espada contra seu coração”, o que indica tratar-se, nesse caso, de uma ação puramente externa, sem que intervenha a intencionalidade do próprio agente em sua explicação. Esse primeiro exemplo dá conta, assim, de um sentido de suicídio descrito do ponto de vista estritamente corporal, lembrando (e radicalizando) a definição observacional de Emile Durkheim<sup>55</sup>; ainda que pareça estranho chamar tal ação de “suicídio”, ela é, certamente, o exemplo de um ato pelo

---

que permite que ela possa ser descrita ora sob o atributo Pensamento, ora sob o atributo Extensão. Tomada em um sentido amplo, o conjunto das ações inclui todos os comportamentos observáveis do homem. É possível, pois, descrever uma ação ora a partir dos fenômenos publicamente observáveis, ora a partir da intencionalidade dos agentes. Sobre os sentidos amplo e restrito de “ação”, cf. Martin Lin (2006), pp. 410-411.

(53) Como mostra a Proposição 59 da Parte IV: “A todas as ações às quais nos determina um afeto que é uma paixão, podemos ser determinados sem ele pela razão”. Cf. também seu Escólio.

(54) Steve Barbone e Lee Rice (1994) propõem (p. 264) que os três exemplos não pretendem fornecer uma tipografia psicológica completa, chamando a atenção para a expressão que os introduz (“*quod multis modis fieri potest*”). Entretanto, essa evidência textual não é suficiente, pois três modos podem ser todos os muitos modos.

(55) Émile Durkheim (1951). Jon Miller (*op.cit.*, p. 1) cita a definição durkheimiana de suicídio (apresentada nas pp. 42-43 do livro de Durkheim): o termo suicídio é melhor aplicado “a todos os casos de morte resultantes direta ou indiretamente de um ato positivo ou negativo da própria vítima, que ela sabe que produzirá esse resultado”.

qual um indivíduo tira sua própria vida devido a causas puramente exteriores e, nesse sentido, tem seu lugar assegurado na lista. De fato, os outros dois exemplos, sendo também caracterizados a partir da coação por causas externas, devem ser essencialmente da mesma natureza desse primeiro, ainda que não sejam reduzidos a ele<sup>56</sup>. O terceiro exemplo, no qual uma espécie de metamorfose do indivíduo em “outra natureza” [*aliam natura*] explica seu suicídio, não diz respeito apenas a comportamentos externamente observáveis, mas sobretudo à intenção de um indivíduo de tirar a própria vida. Será esse exemplo, veremos, que permitirá explicar o sentido em que o suicídio envolve uma espécie de conflito interno (ou ao menos o que explica a ilusão de sua existência). Entre os dois, o segundo exemplo, o da morte de Sêneca, envolve não só um comportamento observável que usualmente chamaríamos de suicídio, como também a intenção, por parte do agente, de cometê-lo, mas não parece explicar um sentido forte de conflito interno. Ele é, entretanto, fundamental para compreendermos como forças externas geram ações (aparentemente) reflexivas. Diz aí Espinosa: o segundo tipo de suicídio ocorre porque se é “forçado [*cogatur*], como Sêneca, pelo mandato de um Tirano, a abrir suas veias, isto é, porque deseja evitar, por um mal menor, um maior”. A causa externa, a ordem de Nero, está presente, mas ela determina não somente uma ação corporal, como também um ato intencional, a saber: o desejo de Sêneca de evitar um mal maior. Ainda que não seja explicado apenas pela natureza da causa exterior, esse desejo é ao menos parcialmente explicado por ela<sup>57</sup> – e, na verdade, é inteiramente explicado pela causa exterior no que diz respeito à destruição do indivíduo<sup>58</sup>. Ao cortar seu pulso, Sêneca

---

(56) Sendo assim, a função do primeiro exemplo é apresentar um caso extremo (sem a presença da intencionalidade do próprio agente que se mata), o qual deve servir como paradigma para todos os demais casos, mesmo os que envolvem intencionalidade.

(57) A construção da frase citada acima sugere que Sêneca foi forçado não só a *abrir* suas veias, mas também a *desejar* abri-las (o objeto intencional desse desejo, entretanto, é mais complexo, pois ele envolve a descrição da ação como sendo o mal menor, frente a um mal maior inevitável): “... *vel quod ex mandato Tyranni, ut Sêneca, cogatur venas aperire suas, hoc est, majus malum minore vitare cupiat*”.

(58) Um desejo complexo tem um objeto ele mesmo complexo, o qual pode incluir não só a destru-

não o fez porque quisesse morrer, mas sim porque queria evitar uma morte desonrosa nas mãos de Nero – sua morte não foi uma escolha, pois ela era inevitável: o que ele escolheu foi *como* morrer. A morte de Sêneca provavelmente seria o modelo para explicar, segundo Espinosa, a maior parte dos casos que classificamos como suicídio, pois não é necessário que a escolha do suicida seja feita apenas entre duas maneiras distintas de morrer: podemos admitir que as causas externas façam com que um mal maior *qualquer* force o indivíduo a desejar mais sua própria morte, vista como um mal menor, do que a alternativa que lhe é imposta. Novamente aqui, não é preciso atribuir ao indivíduo um desejo de autodestruição, pois o que ele quer propriamente não é sua morte, mas sim evitar o mal que aconteceria caso continuasse vivo. São as causas externas, pois, que fazem com que ele *necessariamente* veja sua morte como algo desejável, isto é, esse desejo é inteiramente explicado por causas externas, e o suicida é uma vítima delas. Essa última consideração mostra que, apesar de tocar em um tópico importante para o estoicismo, a saber, o suicídio do sábio<sup>59</sup>, o exemplo da morte de Sêneca<sup>60</sup> não dá conta diretamente do problema geral da possibilidade de auto-aniquilamento, pois ele não examina uma ação cometida por causa do desejo de não mais existir. Ao introduzir a intencionalidade na discussão do suicídio, porém, ele é um passo essencial para a enunciação do terceiro e último exemplo, pois

---

ição do indivíduo, mas também outros conteúdos – por exemplo, a intenção de não submeter-se às ordens de um tirano.

(59) Cf. Jon Miller, *op. cit.*. A discussão sobre se o sábio pode agir segundo a virtude ao cometer suicídio é um ponto central da doutrina estoíca. Para Espinosa, a impossibilidade metafísica do suicídio elimina, automaticamente, a questão sobre seu valor moral. Entretanto, a nova descrição de suicídio proposta nesse Escólio permite que a questão se recoloque. No sentido espinosista, o suicídio do sábio poderia, aparentemente, pelo menos em alguns casos, similares ao de Sêneca, ser um ato virtuoso, já que ele seria uma ação determinada pelo desejo de evitar um mal maior por um menor, isto é, seria a busca da utilidade própria, a qual é, segundo o enunciado dessa Proposição 20, a definição mesma de “virtude”.

(60) Que Espinosa tenha escolhido um episódio envolvendo Sêneca para ilustrar a segunda forma de suicídio pode ser interpretado como um indício de que sua teoria pretendia dialogar, nesse momento, com a doutrina estoíca.

esse último pretende dar conta de um conflito interno que, ao menos aos olhos do próprio agente, aparece *como se fosse real*.

O terceiro caso é o mais obscuro dos três; Espinosa nos diz:

“... ou ainda porque causas exteriores ocultas [*causae latentes externae*] dispõem a imaginação e afetam o corpo de tal maneira que esse último assume [*induat*] uma outra natureza, contrária à primeira, e cuja idéia não pode existir na Mente (*pela Prop. 10 p. 3*). Mas que o homem, pela necessidade de sua natureza, se esforce para não existir, ou para se mudar em outra forma [*in aliam formam mutari*], é tão impossível quanto que algo seja feito a partir do nada, como qualquer um, com um mínimo de reflexão, pode ver”.

O que significa dizer que, antes de seu suicídio, uma “outra natureza” toma o lugar da natureza original da vítima, causando assim sua morte? Jonathan Bennett sugeriu<sup>61</sup> que Espinosa tinha em mente algum tipo de psicopatologia, tal como uma forte depressão, na qual uma natureza degenerada tomaria o lugar da natureza sã<sup>62</sup>. O suicídio, segundo essa interpretação, seria precedido por uma disposição mental na qual a idéia dessa “nova natureza”, que “tomou o lugar” da natureza de seu corpo original, não poderia se encontrar na mente da vítima<sup>63</sup>. Mas, continua Bennett, se um indivíduo que se suicida “transforma-se” em um outro indivíduo, ou bem esse “novo” indivíduo se suicida (o que recoloca o problema inicial), ou bem ele mata o primeiro indivíduo (o que, entretanto, é impossível, porque, por

---

(61) Cf. Jonathan Bennett (1984), pp. 239-240.

(62) Na *Carta 23*, ao discutir a possibilidade do suicídio (o qual, no entanto, também aí, será dito “implicar contradição”), conectada justamente à possibilidade da escolha do pior, Espinosa admite, para efeitos de argumentação apenas, sua possibilidade, caracterizada como uma “natureza humana [...] perversa”, o que parece dar certa razão à interpretação de Bennett.

(63) De fato, pela Proposição 10 da Parte III, citada no texto do Escólio como fundamento de sua conclusão, nada que pode destruir o corpo pode se encontrar nele, de tal modo que a alma, sendo a idéia do corpo, não contém em si, na medida em que é considerada apenas como tal (isto é, sem considerar suas afecções por causas exteriores), a idéia daquilo que lhe é contrário.

hipótese, eles nunca coexistiram em nenhum momento do tempo – e, mesmo que fosse possível, não explicaria o ato de alguém *se* matar, pois haveria dois indivíduos em cena, e não apenas um).

Steve Barbone e Lee Rice sugeriram, de maneira convincente, que a cláusula da impossibilidade de coexistência, presente nessa última alternativa da interpretação de Bennett, não é evidente<sup>64</sup>: segundo eles, seria possível pensar em um fenômeno como o de “múltiplas personalidades” no qual uma “pessoa” substituiria a outra de modo intermitente, de tal maneira que uma delas desejaria a morte da outra. Como a identidade individual, para Espinosa, não depende da permanência substancial, mas é explicada funcionalmente pela permanência da mesma “forma” corporal<sup>65</sup>, isto é, pela manutenção da relação de movimento e repouso entre suas partes simples, isso implicaria que o corpo possa ter diferentes identidades funcionais alternadamente. Sendo assim, continuam Barbone e Rice, uma personalidade poderia sem contradição querer destruir a outra, causando a destruição da parte do organismo que ambas compartilham (ou: das quais ambas são constituídas). “Agir intencionalmente de maneira autodestrutiva”, eles concluem, “requer que eu tenha algum meio afetivo de ver a mim mesmo como ‘outro’”<sup>66</sup>.

Entretanto, a tese de Barbone e Rice apresenta um problema, apesar de indicar a direção certa. Como vimos, Espinosa afirma que a idéia da “nova natureza” do indivíduo que sucedeu o corpo complexo do suicida não pode ser dada dire-

(64) *Op. cit.*, p. 271.

(65) Isto é, da mesma “quantidade de movimento e repouso” das partes componentes do corpo complexo. Cf. Lema 4 após a Proposição 13 da Parte II. O uso do termo “forma” na *Ética* ocorre muitas vezes no contexto de uma discussão sobre a idéia de “metamorfose”: em *Ét.* I, P. 8, Esc. II, é excluído que qualquer forma possa se mudar em quaisquer outras, mas não que possa haver tal mutação em casos precisos. No Prefácio da Parte IV, a mudança de forma é assimilada à destruição, mas justamente por isso é afirmada como sendo possível. Na Proposição 39 dessa mesma Parte, a mesma equivalência é afirmada. Finalmente, em *Ét.* V, P. 2, Espinosa afirma que a supressão da forma do amor faz com que o próprio amor seja destruído.

(66) *Op. cit.*, p. 271.

tamente na mente desse último (nem vice-versa). Já que corpo e mente são uma só coisa, a mudança de personalidade deve ser acompanhada por uma mudança corporal, e é precisamente por isso que não pode haver uma consciência imediata dos dois *corpos* em uma só mente – se um sabe da existência do outro, isso aparentemente só pode ocorrer de uma maneira indireta similar àquela pela qual o poeta espanhol, citado no Escólio da Proposição 39 da Parte IV como exemplo de um tipo de “morte” por amnésia, toma contato com a existência de sua vida passada (se é que se tratava realmente de *sua* vida), isto é, através, por exemplo, dos relatos que ouve sobre ela. Para Espinosa, o que é o objeto contínuo dessa narrativa não é a personalidade do Poeta espanhol, nem ao menos a totalidade de seu corpo (dado o “paralelismo”), mas uma parte desse último (e, dado novamente o paralelismo, a idéia que a expressa no atributo Pensamento). Em outras palavras, a idéia do corpo total e a idéia da sub-individualidade que o constitui são idéias de dois indivíduos distintos, na medida mesmo em que os objetos de ambas são coisas distintas, uma delas sendo a parte sub-individual da outra<sup>67</sup>. Algo da distinção lockiana entre organismo e pessoa é antecipado nesse trecho de forma implícita. O que se exprime como a mente de um homem, ou seja, a idéia de seu corpo, não é a idéia da sub-individualidade orgânica da qual ele é composto, mas sim a idéia dessa parte organizada sob uma totalidade superior. Afirmar que o corpo<sub>1</sub> (que exprime na extensão a mente<sub>1</sub>) é numericamente *diferente* do corpo<sub>2</sub> (que exprime na extensão a mente<sub>2</sub>) e que eles compartilham sucessivamente, em  $t_1$  e  $t_2$ , a *mesma* sub-individualidade orgânica significa afirmar, supondo que Espinosa seja partidário da tese da identidade absoluta, por oposição à tese da identidade relativa<sup>68</sup>, que tanto

(67) Sabemos que, para Espinosa, indivíduos podem ser compostos de indivíduos.

(68) Os defensores da tese da identidade relativa afirmam que a proposição “ $x$  é idêntico a  $y$ ” é uma expressão incompleta, que deve ser entendida como uma abreviação da expressão completa “ $x$  é o mesmo F que  $y$ ”, onde “F” designa um conceito sortal. Segundo a tese da relatividade da identidade, seria possível, pois, afirmar, ao mesmo tempo e sem contradição, que “ $x$  é o mesmo F que  $y$ ” e que “ $x$  não é o mesmo G que  $y$ ”. Para os defensores da tese da identidade absoluta, ao contrário, a proposição “ $x$  é idêntico a  $y$ ” é uma expressão completa, ou seja, a atribuição de identidade não

o corpo<sub>1</sub> quanto o corpo<sub>2</sub> são numericamente distintos da sub-individualidade orgânica que os constitui.

Nesse sentido, porém, a interpretação proposta por Barbone e Rice, segundo a qual dois indivíduos sucedem-se de modo intermitente em um só organismo, não consegue explicar em que sentido poderia haver aí um conflito interno, uma vez que o conflito real ocorre, segundo Espinosa, entre dois indivíduos distintos (o corpo<sub>1</sub> e o corpo<sub>2</sub>) dotados de consciências separadas, não se tratando de um único indivíduo que “se vê” como se fosse um outro. A crítica de Bennett parece, pois, se manter: teríamos diante de nós não um suicida, mas antes um estranho caso de assassinato<sup>69</sup> envolvendo duas pessoas que habitam a mesma massa de matéria, mas que não podem coexistir.

Mas não haverá realmente a possibilidade de que os dois indivíduos corporais complexos coexistam simultaneamente no mesmo ponto do espaço e do tempo? Há uma consideração que parece corroborar essa possibilidade. De fato, mesmo supondo que Espinosa fosse um partidário da tese da identidade absoluta, e não da tese da identidade relativa, tanto uma como a outra tese requer apenas que dois indivíduos *do mesmo tipo ou espécie* não possam ocupar o mesmo ponto no espaço e no tempo. Entretanto, para Espinosa, as espécies universais explicam-se por idéias da imaginação, pelas quais classificamos coisas que são,

---

deve ser relativizada levando em conta os predicados sortais pelos quais classificamos os itens colocados sob a relação de identidade. Cf. sobre esse ponto Perry (2002), pp. 1-18.

(69) O indivíduo dotado da nova personalidade poderia planejar matar o indivíduo dotado da antiga (por exemplo, preparando uma armadilha para ele). Que isso resultasse na destruição da massa de matéria ou sub-individualidade orgânica que o constitui não deixa de caracterizar o caso como um assassinato, na medida em que essa massa seria uma terceira coisa distinta de ambos. Voltaremos a esse último ponto no próximo parágrafo, pois ele não é, tal como enunciado aqui, inteiramente convincente, uma vez que a destruição da massa de matéria implicaria, obviamente, a destruição de ambos os indivíduos constituídos por ela. Essa dificuldade de interpretação refletir-se-á, como veremos logo adiante, em uma dificuldade mais geral, ligada à expressão “ver a mim mesmo como outro”.

consideradas em si mesmas, especificamente distintas – isto é, que são espécies ínfimas<sup>70</sup>. Os dois corpos complexos em questão podem ser ditos, então, pertencer a espécies distintas. Logo, mesmo aceitando a identidade absoluta, duas personalidades poderiam, nesse sentido, conviver em um mesmo ponto no espaço e no tempo.

Talvez Espinosa não precisasse adotar, porém, uma tese tão radical, bastando afirmar que, como a massa de matéria é ela mesma um corpo complexo, numericamente distinto tanto do corpo<sub>1</sub> quanto do corpo<sub>2</sub>, os dois últimos a “habitam” sem serem “constituídos” pela totalidade da massa de matéria na qual se encontram (eles seriam, por exemplo, duas partes distintas do mesmo cérebro). Como quer que seja, dada ou bem a possibilidade de dois indivíduos coexistirem na mesma massa de matéria, ou bem a possibilidade de eles serem as partes que “compõem” um terceiro corpo mais complexo, é possível supor, também, que a transformação de um em outro possa ser gradual. De fato, não há por que supor que a “natureza degenerada” que toma conta da natureza sã o faça necessariamente de forma imediata, e não lentamente, como um parasita que pacientemente destrói seu hospedeiro<sup>71</sup>. Quando, no Escólio da Proposição 39 dessa mesma Parte IV, Espinosa

---

(70) Cf. *Ét.* II, P. 40, Esc. I e II. Steven Nadler (2002) nega que o Princípio de Identidade dos Indiscerníveis possa ser aplicado ao caso das mentes finitas, ao menos quando elas “existem” (ou: são consideradas) separadamente do corpo após a morte, consideradas como essências eternas (p. 239). No caso em exame aqui, porém poderíamos manter que o Princípio é válido, se considerarmos que, além de ser composto por idéias racionais que poderiam ser instanciadas por outras mentes eternas, cada uma delas é a idéia do corpo singular ao qual esteve unida quando ambos existiam na duração. Mas Nadler retrucaria, provavelmente, que mesmo no caso de dois corpos, nada parece excluir que o espinosismo aceite a possibilidade de haver dois corpos qualitativamente idênticos coexistindo no mesmo momento do tempo em lugares diferentes. Ainda assim, no caso do suicídio, por hipótese estamos diante de duas naturezas distintas, de modo que o problema não se coloca.

(71) Os dois Axiomas da Parte V apontam para o mesmo fenômeno aqui descrito. Diz o Axioma I: “Se, em um mesmo sujeito, são excitadas duas ações contrárias, deverá necessariamente acontecer uma mudança [*mutatio*] seja nas duas, seja em uma só, até que elas cessem de ser contrárias”. O Axioma II diz: “A potência de um efeito define-se pela potência de sua causa, na medida em que



examina os vários sentidos em que um indivíduo “morre”, ou seja, é destruído por causas externas, ele utiliza a mesma expressão presente no Escólio da Proposição 20 para exprimir uma metamorfose (“*aliam formam induat*”), mostrando que ela equivale à destruição do corpo. Nesse momento, um novo poeta, além de Ovídio, entra em cena na *Ética*: o anônimo poeta espanhol, que sofre uma doença tal que se esquece de todas as suas obras. Esse poeta não pode mais ser dito, após o esquecimento de sua existência passada, a mesma pessoa, e, por isso mesmo, sofre uma espécie de morte diferente da mutação em cadáver. Há um ponto no tempo em que não há coexistência: o poeta morreu, e outro indivíduo o substituiu; entretanto, nada indica que a mutação tenha de ter sido instantânea<sup>72</sup>. O segundo exemplo de morte por metamorfose fornecido pelo Escólio da Proposição 39 é justamente o de uma transformação de natureza, do corpo do bebê em um corpo adulto, que não só é gradual e admite coexistência, mas tampouco é uma patologia<sup>73</sup>. Em am-

---

sua essência se explica ou se define pela essência de sua causa”. Vemos, assim, que o Axioma I poderia ser usado para explicar o surgimento de um “outro” no interior de uma mente e o aniquilamento da pessoa original, enquanto o Axioma II poderia explicar o predomínio de um dos dois indivíduos, entendendo o indivíduo parasitário como o efeito de causas externas. Um estudo sobre o conceito de mutação de essência ou forma na *Ética* deveria sistematizar suas diversas ocorrências em uma teoria ontológica coerente (na qual seria preciso determinar, entre outras coisas, o tipo de ser envolvido nas ficções e nas fábulas), assinalando também suas múltiplas funções argumentativas. Que Espinosa aceitava que fosse possível referir-se significativamente a essas mutações, bem como que elas estavam ligadas ao conceito de destruição, fica claro em diversas passagens – cf., por exemplo, o famoso trecho do Prefácio da Parte IV: “*Equus namque ex. gr. tàm destruitur, si in hominem, quàm si in insectum mutetur*”. O exemplo não indica, evidentemente, uma mutação possível, mas se limita a ilustrar a referida conexão conceitual entre mutação e destruição através um caso extremo.

(72) Barbone e Rice (*idem, ibidem*), apesar de assinalarem que nem todos os casos de mutação devam ser entendidos como uma repartição temporal completa, sugerindo mesmo que, na maior parte das vezes, ela se dê de forma gradual, aceitam sem reservas o pressuposto da interpretação de Bennett, segundo o qual, no exemplo do Poeta, a transformação foi instantânea. Que ela, em um certo momento, se manifeste como uma separação completa não implica que ela não tenha tido graus intermediários.

(73) A transformação da criança em adulto, justamente por não ser uma doença, não parece ser

bos os exemplos, Espinosa afirma que o corpo humano pode “mudar-se em outra natureza inteiramente diversa da sua” [*in aliam natura a sua prorsus diversam mutari*]. Tanto o poeta amnésico quanto o homem adulto vêem seus antecessores corporais como um outro, precisamente porque, ao contrário do que pensa o senso comum, eles *são* outros<sup>74</sup>.

Sendo assim, o suicídio pode ser explicado por uma alteridade que, devido a uma ilusão da imaginação, se desconhece enquanto tal, justamente porque se trata de “causas externas ocultas”, erroneamente tomadas como se fossem determinações internas. Contrariamente à interpretação de Barbone e Rice, devemos notar que o aspecto interessante da tese espinosista sobre o suicídio<sup>75</sup> não é tanto a possi-

---

explicada por causas externas à natureza dos indivíduos em questão. Isso coloca um problema para a teoria de Espinosa, pois, se aceitarmos que há aí uma mudança de natureza, ela parece ser o produto de uma determinação intrínseca da natureza que deixa de existir.

(74) O que, nessa explicação, distingue uma mera mudança em um indivíduo que permanece o mesmo através de transformações e uma metamorfose? Seria uma resposta circular dizer que, no caso em questão, a distinção seria a presença, na mente do suicida, de uma tendência para o suicídio, uma vez que se trata, ao contrário, de explicar o suicídio pela noção de metamorfose. A melhor resposta seria outra: Espinosa enuncia, na Proposição 13 da Parte II (bem como nos Lemas que a seguem) um critério corporal de individuação, segundo o qual um corpo complexo pode ser dito o mesmo na medida em, que preserva as mesmas relações de movimento e repouso entre suas partes. Esse critério pode não ser inteiramente aplicável por mentes finitas no nível epistemológico, mas garante ao menos uma explicação metafísica para a individuação. Sobre a diferença entre a transformação de algo que permanece o mesmo e a metamorfose que envolve destruição da essência, cf. o Prefácio da Parte IV e seu exemplo sobre a mutação do cavalo em homem ou inseto (cf. nota 69 *supra*).

(75) Presente também no caso do adulto que considera ter sido uma criança (*Ét. IV, P. 39, Esc.*). Nesse último caso, trata-se de uma ilusão retrospectiva, enquanto que, no caso da acrasia, trata-se de uma ilusão prospectiva. Mesmo adotando a tese mais forte segundo a qual os dois indivíduos são constituídos pela mesma massa de matéria, Espinosa pode afirmar que a destruição em questão aqui não é a da própria massa de matéria, mas sim a de um dos indivíduos por outro; que a destruição do outro implique sua própria destruição não introduz, porém, na explicação dessa ação, um desejo de se *autodestruir*, embora implique, certamente, *sua destruição*. Tudo isso decorre da aceita-

bilidade de haver uma disposição afetiva na qual o suicida *se veja* ilusoriamente a si mesmo como um outro, já que, para Espinosa, há *realmente* um outro indivíduo que o sucede, intermitentemente ou não, graças à intervenção de causas externas. O aspecto interessante da tese espinosista é, ao contrário, que o indivíduo vê, imaginariamente, seu sucessor *como se fosse si mesmo*, ou seja, como se ele mesmo fosse o indivíduo que quer sua destruição. Nenhum dos dois indivíduos exprime diretamente em suas mentes as respectivas essências do corpo um do outro (entendidas como naturezas opostas que coexistem em um mesmo ponto do espaço), ou seja, nenhum deles tem do outro uma consciência imediata. Entretanto, isso não implica que eles não saibam de modo algum (mesmo que indiretamente) da existência do outro. O que Espinosa quer excluir com a frase “uma outra natureza, contrária à primeira, e cuja idéia não pode existir na Mente”<sup>76</sup> não é toda forma de conhecimento do indivíduo, mas apenas um tipo de consciência imediata do corpo próprio – justamente porque uma só coisa não pode ser o sujeito de inerência daquilo que lhe é contrário. Mas nada exclui que o homem que morre por suicídio tenha consciência das ações de seu duplo como de atos realizados por terceiros, isto é, como ações que ele constata como se ocorressem em si (já que ambos estão unidos intimamente em uma mesma massa de matéria), ações essas que ele não pode racionalizar por nenhum apelo à sua consciência imediata. Sem conhecer a origem desses atos, ele os imagina, entretanto, como sendo seus próprios atos, e daí também imagina, falsamente, que ele pode querer sua própria destruição. O Escólio da Proposição 20 conclui, como vimos, que o impossível esforço “para não existir” é, nesse caso, equivalente ao esforço “para se mudar em outra forma”, essa maneira peculiar de morte imaginada pelos que crêem poder se suicidar.

O conflito interno característico do suicídio é apenas uma versão extrema da divisão mental presente na acrasia, de tal forma que, embora o próprio Espinosa não tenha feito explicitamente essa comparação entre os dois fenômenos, nos senti-

---

ção de que lidamos com três objetos distintos neste caso: o corpo<sub>1</sub>, o corpo<sub>2</sub> e a massa de matéria que os constitui.

(76) *Ét.* IV, P. 20, Esc..

mos autorizados a fazê-la sem com isso acrescentar qualquer postulação externa a seu sistema. De fato, o conflito acrático não envolve a destruição de um indivíduo, ao contrário do que ocorre no suicídio, o que faz com que o indivíduo ele mesmo possa ter em sua mente a idéia de um indivíduo puramente imaginário, que é na verdade apenas uma nova “causa externa oculta”, tomando-o equivocadamente, porém, *como se fosse* ele mesmo. Ou seja, há uma causa externa *real* que é tomada *ilusoriamente* como se fosse a instância de *si* mesmo. Trata-se de um erro cognitivo, o qual, como acontece com toda idéia, não deixa de ter uma contraparte afetiva. Segundo Espinosa, a mera imaginação de nossa impotência nos torna tristes, pelo fato mesmo que a imaginamos<sup>77</sup>. Dessa forma, quando vemos o melhor e fazemos, entretanto, o pior, isso que é visto como o pior é, *no momento da escolha*, visto como o melhor, ou seja, é uma paixão alegre que, ainda que aumente nossa potência de existir, como o fazem todas as paixões alegres<sup>78</sup>, causa, posteriormente, a contemplação da diminuição de nossa potência de agir, na medida em que percebemos, retrospectivamente, que contrariamos nosso juízo racional sobre o que deve ser feito. A razão produz sua avaliação a partir da consideração da essência da mente. Ora, essa última implica apenas idéias que afirmam nossa potência de agir; a imaginação de nossa impotência não é nada além do que a imagem de algo que se opõe à potência de agir, isto é, de uma causa exterior que produz efetivamente tristeza, na medida em que impede a aplicação da norma racional no momento mesmo do ato de pensá-la (ainda que o conteúdo da imaginação possa ser um objeto futuro<sup>79</sup>). O conflito característico do espírito acrático envolve apenas o acréscimo de um novo elemento imaginário a esse estado de coisas, a saber: o agente acrático figura sua própria situação *como se* ele estivesse em oposição consigo mesmo – isto é, ele tem a falsa crença de ser ele mesmo a causa da diminuição de sua própria potência de agir (enquanto, na verdade, sua verdadeira causa é um objeto exterior

---

(77) *Ét.* III, P. 55.

(78) Embora, em certos casos, elas possam ser excessivas e, portanto, prejudiciais. Cf. *Ét.* IV, P. 43.

(79) Ou, evidentemente, um objeto passado. O futuro foi destacado porque se trata, no caso da acrasia, de deliberações sobre o que deve ser feito.

a sua natureza). Ora, como a imaginação da impotência causa uma tristeza real, essa crença imaginativa falsa, que figura o agente acrático como se ele se opusesse a si mesmo, causa efetivamente uma diminuição real de sua potência de agir, ou seja, uma idéia falsa produz um efeito real, um afeto de tristeza. Essa imagem falsa de si mesmo deriva de causas exteriores, como ocorre com todas as idéias falsas; continua sendo o caso, entretanto, que essa imagem falsa de si mesmo é a causa efetiva da tristeza. Ou seja, a imagem falsa de si, mais do que um epifenômeno sem conseqüências práticas, é, ao contrário, um elemento explicativo essencial da acrasia, tanto quanto era no caso do suicídio.

Na explicação da acrasia, portanto, Espinosa poderia proceder da mesma maneira que no Apêndice da Parte I da *Ética*, onde ele mostrou a origem da crença falsa que temos sobre nós mesmos relativamente a nossa liberdade. Imaginamos ser agentes livres habitando um mundo constituído por causas finais, e essa imaginação produz efeitos comportamentais reais<sup>80</sup>. Do mesmo modo, a imagem falsa de si mesmo envolvida na acrasia engendra conflitos reais no espírito que a pensa. Essa comparação com a crítica do livre-arbítrio não é, aliás, casual, pois faz parte da imagem falsa de si mesmo, produzida por causas exteriores no espírito do homem acrático, que ele tenha escolhido livremente o pior, isto é, que ele seja dotado de uma liberdade de indiferença<sup>81</sup>.

Esse fenômeno imaginário, dotado de efeitos reais, é acompanhado, no caso da acrasia, por uma espécie de duplicação do conflito interno, graças à qual a tristeza associada ao conflito acrático é reforçada. Quando escolhe o pior, o homem acrático se opõe a sua deliberação racional, o que faz que ele se contemple

---

(80) A realidade positiva da imaginação indica que mesmo os fenômenos ilusórios, que “participam” do não-ser, contêm em si algo de real e verdadeiro. Para uma análise da noção de livre arbítrio que reconstrói de forma precisa essa dinâmica entre positividade e negatividade, cf. Levy (1998), pp. 101-140.

(81) A hipótese do livre arbítrio vem suprir a lacuna existente entre, por um lado, a constatação de uma contrariedade real e, por outro lado, a imaginação de uma falsa origem dessa contrariedade no próprio agente. O arbitrário dessa conjunção favorece a suposição de uma vontade indeterminada.

imaginariamente a si mesmo como a causa de sua impotência para dominar as paixões, o que, por sua vez, é a causa de um novo sentimento de tristeza (a mesma duplicação do conflito acontece no momento da deliberação, quando se antecipa a diminuição futura da potência de agir). A essa disposição subjetiva acompanhando a ilusão do livre arbítrio se acrescenta a paixão do Arrependimento<sup>82</sup>. O Arrependimento, por sua vez, diz Espinosa, está geralmente ligado às paixões da Ambição, da Gula, da Embriaguez e da Lubricidade<sup>83</sup>, que são espécies de Amor ou de um “desejo imoderado” e que têm por objetos próprios os que são tradicionalmente caracterizados como os objetos da acrasia<sup>84</sup>. Na explicação desse último grupo de paixões da alma, Espinosa afirma que nenhuma delas tem paixões contrárias, o que é demonstrado, no Escólio da Proposição 56 da Parte III, pela tese segundo a qual esses afetos em particular são definidos através da natureza dos objetos aos quais se relacionam; logo, como não tem sentido falar de “objetos contrários”, não há tampouco sentido em falar que as paixões definidas através desses objetos tenham paixões contrárias a elas. Porque não são moderadas por paixões contrárias, a única coisa que pode se opor a elas é a consideração racional de nossa utilidade própria, a qual representa, porém, estados de coisas futuros contingentes, incapazes, na maior parte das vezes, de fazer frente às paixões presentes.

Dessa maneira, tomando como base de comparação do conflito interno não o conhecimento, mas o desejo, Espinosa pode explicar a divisão da mente do ho-

(82) Parte III, Definição dos Afetos, XXVII: “O Arrependimento é uma Tristeza que acompanha a idéia de um ato que cremos ter feito pelo livre decreto do espírito”. Essa mesma conexão entre ato acrático e arrependimento aparece claramente nessa mesma Parte III, Proposição 2, Escólio.

(83) Parte III, Definição dos Afetos, XLIV-XLVIII.

(84) Vimos, porém que Espinosa alarga bastante a amplitude desse fenômeno, abarcando com ele a totalidade dos vícios ou erros morais. Ainda assim, seu objeto privilegiado são as paixões mencionadas acima: seus contrários, diz ele no Escólio da Proposição 56 da Parte III, tais como a Frugalidade (que se opõe à Gula), a Sobriedade (à Embriaguez) e a Castidade (à Lubricidade) “não são afetos ou paixões, mas designam uma potência da alma [*animi potentiam*] que domina [*moderatur*] esses afetos”; sua enumeração corresponde à dos casos mais comuns nos quais as disposições da acrasia e de seu oposto, a força da alma, se opõem.

mem acrático pela imagem falsa que esse último faz de si mesmo, na medida em que essa última produz efeitos afetivos. O que foi escolhido é o pior em relação ao que a razão prescreve como o melhor, na medida em que os desejos passionais do agente podem contrariar o que determina sua essência, sem que essa escolha deixe de ser intencional. Isso produz a crença falsa segundo a qual o agente se opõe a si mesmo, o que, por sua vez, graças à produção de afetos passionais *reais*, explica um sentido *real* de contrariedade interna. Tal conflito pode ser consciente e não é preciso ser caracterizado como sendo um impulso cego, determinado mecanicamente. Sob o domínio de afetos contrários, os homens “não sabem o que querem”, como é dito no Escólio da Proposição 2 da Parte III, na primeira citação do verso de Ovídio. Poder-se-ia aplicar aqui a mesma expressão que Espinosa utilizou<sup>85</sup> para caracterizar o Temor: esse estado mental “dispõe o homem de tal maneira que ele não quer o que quer ou quer o que não quer”. Vimos que, apesar da teoria do *conatus* e do Princípio de Inteligibilidade Completa da Realidade, *essa* forma de irracionalidade pode ser explicada pela teoria de Espinosa.

A aproximação com o Temor, aliás, não é tampouco casual: o Temor, ensina o Escólio da Proposição 39 da Parte III, é uma espécie de Medo. O Medo, por sua vez, é uma “Tristeza inconstante [*inconstans Tristitia*], que nasce da idéia de uma coisa futura ou passada, sobre a ocorrência da qual temos dúvidas”<sup>86</sup>. Dúvida e flutuação da alma, já vimos acima, são disposições mentais aparentadas, elas mesmas ligadas ao fenômeno da acrasia; o fato de que o Medo é definido como uma Tristeza inconstante assinala esse pertencimento. Mais ainda, o Remorso [*Conscientiae morsus*], também conectado à acrasia, é explicado como sendo uma modificação do Medo: na medida em que contemplamos o passado e percebemos que um certo evento, causa de Tristeza, e de cuja ocorrência duvidáramos, de fato ocorreu, temos Remorso<sup>87</sup>. A diferença específica que transforma o Medo em

---

(85) *Et.* III, P. 39, Escólio.

(86) Definição XIII das “Definições dos Afetos” ao final da Parte III. Cf. também Escólio 2 da Proposição 18 dessa mesma Parte.

(87) *Et.* III, P. 18, Escólio 2.

Temor é a tendência que nasce do primeiro, pela qual desejamos evitar a Tristeza ligada a uma coisa futura cuja ocorrência, no Temor, julgamos ser inevitável. A incerteza própria do Medo é eliminada, e uma decisão é tomada. O Temor é, assim, definido como “o Medo, na medida em que ele dispõe o homem a evitar um mal, que ele julga que será produzido [*malum futurum*], por um mal menor”<sup>88</sup>. A fórmula remete diretamente para o fenômeno da escolha do melhor, muitas vezes um bem apenas aparente distorcido pelas paixões. Vemos, pois, que o Temor é a paixão definitiva da acrasia.

Se as teses de Espinosa sobre a acrasia têm como modelo sua descrição polêmica do suicídio, particularmente a partir do terceiro exemplo, o único que caracteriza propriamente o conflito interno do suicida, a inadequação dessa última acarretaria a refutação das primeiras. E talvez haja boas razões para ter ressalvas quanto à terceira explicação do suicídio proposta na *Ética*. De fato, a solução espinosista para explicar a realidade afetiva do conflito interno imaginário pode parecer uma vitória de Pirro. Para manter sua doutrina acerca da impossibilidade do suicídio, o aparato conceitual mobilizado envolve pressupostos tão fortes e aparentemente implausíveis, tais como a idéia de uma mudança de natureza e a coexistência de dois indivíduos em uma só massa de matéria, que seria talvez melhor simplesmente abandonar a teoria do *conatus* e admitir tendências autodestrutivas no interior de um só e mesmo indivíduo. Mas talvez a tese de Espinosa não seja tão implausível como soa inicialmente; talvez a eliminação da idéia de um sujeito unificado substancialmente permita considerar sem muito espanto a possibilidade de sermos mais do que um em certas circunstâncias – e, quem sabe, na maior parte das vezes. A literatura, mais do que a filosofia, parece ter explorado essa possibilidade<sup>89</sup>, desde as mutações descritas com minúcia paciente por Ovídio até as muitas metamorfoses de Kafka, apenas dois dos mais ilustres autores a serem citados nesse contexto. Recorrer à literatura, nesse caso, não é se refugiar em metáforas,

(88) *Et.* III, P. 39, Escólio.

(89) Além da literatura, seria importante levar em consideração também as discussões teológicas sobre a transubstanciação envolvida na presença sacramental de Cristo na Eucaristia.



mas representa antes uma tentativa de se aproximar de uma realidade mais paradoxal do que gostaríamos talvez de conceder. Assim, em dois textos, ditos um tanto imprópriamente “surrealistas”<sup>90</sup>, Antonin Artaud descreve o suicídio exatamente a partir de uma duplicação interna entre o “eu” e o “eu de Antonin Artaud”, em uma figuração surpreendentemente similar à de Espinosa. Diz ele:

“O SUICÍDIO É UMA SOLUÇÃO? Não, o suicídio é ainda uma hipótese. Eu pretendo ter o direito de duvidar do suicídio como de todo o resto da realidade [...] E certamente eu já estou morto há muito tempo, eu já me suicidei. Suicidaram-me, quer dizer. [...] Eu não sinto o apetite para a morte, eu sinto o apetite de não existir, de não cair jamais nesse passatempo de imbecilidades, de abdições, de renúncias e de encontros obtusos que é o eu de Antonin Artaud, bem mais fraco que ele. O eu deste instável errante e que, de tempos em tempos, vem apresentar sua sombra sobre a qual ele mesmo foi cuspidor, e há muito tempo, esse eu de bengalas e se arrastando, esse eu virtual, impossível, e que se encontra ainda assim na realidade”.

“A própria idéia da liberdade do suicídio cai como uma árvore cortada. Eu não criei nem o tempo, nem o lugar, nem as circunstâncias de meu suicídio. Não invento nem mesmo o pensamento, sentirei o dilaceramento? [...] até mesmo para chegar ao estado de suicídio, me é preciso esperar o retorno de meu eu, me é preciso o livre jogo de todas as articulações de meu ser. Deus colocou-me no desespero como em uma constelação de impasses cujo raio chega a mim. Eu não posso nem viver, nem morrer, nem não desejar morrer ou viver. E todos os homens são como eu”.

#### RESUMO

*A teoria de Espinosa enfrenta, aparentemente, dificuldades para incorporar a noção de conflito interno, uma vez que ela defende a tese segundo a qual a essência atual do homem, como de resto de toda coisa singular, envolve apenas a afirmação do que lhe pertence. Porém, para explicar o fenômeno da servidão, formulado em*

---

(90) Antonin Artaud (1976). Os textos citados são, respectivamente, “Enquête: Le suicide est-il une solution?” (pp. 20-21) e “Sur le suicide” (pp. 26-28).

*termos da noção de acrasia, a Ética deve dar conta de uma forma qualquer de conflito interno, ainda que seja ilusório. Usando o suicídio como um modelo extremo de aparente conflito interno, poderemos esclarecer esse aspecto da filosofia espinosista.*

**Palavras-chave:** Espinosa, acrasia, suicídio, transformação.

ABSTRACT:

*Spinoza's theory faces some difficulty in assimilating the notion of internal conflict due to one of its central claims, following which the actual essence of man, like those of every other singular thing, involves only the affirmation of what belongs to him. To explain the phenomenon of servitude, however, the demonstrations presented in Ethics should account for some form of internal conflict, even if it is simply illusory, since the former is explained in terms of the notion of akrasia. Using suicide as an extreme model of internal conflict, we can elucidate this aspect of Spinoza's philosophy.*

**Keywords:** Spinoza, akrasia, suicide, transformation.

Recebido em 12/2008

Aprovado em 01/2009

### ***Bibliografia:***

ARISTÓTELES – *Ética a Nicômaco*, Livro VII. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1984. tradução de W.D. Ross.

ARTAUD, Antonin – *Œuvres Complètes, I – Textes Surréalistes*. Paris: Gallimard, 1976.

BARBONE, Steve e RICE, Lee – “Spinoza and the Problem of Suicide”. *International Philosophical Quarterly*, 34 (1994), pp. 229-241; republicado em *Spinoza: Critical Assessments – Volume II* - London and New York: Routledge, pp. 262-276.

BENNETT, Jonathan – *A study of Spinoza’s Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

CÍCERO – *De Finibus*. In: *Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1962.

CURLEY, Edwin – “Spinoza’s Moral Philosophy”. In: *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, ed. Por Marjorie Grene – Garden City, N.Y.: Anchor Press – Doubleday, 1973.

DAVIDSON, Donald – “Paradoxes of Irrationality”. In: R. Wollheim e J. Hopkins (eds.) – *Philosophical Essays on Freud*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982, pp. 289-305.

DURKHEIM, Émile – *Suicide: a study in sociology*. Traduzido por John A. Spalding and George Simpson - New York: The Free Press, 1951.

ESPINOSA – *Éthique*. Edição bilíngüe Francês-Latim. Tradução de Bernard Pautrat. Paris: Éditions du Seuil, 1999.

\_\_\_\_\_ – *Epistolae Doctorum Quorundam Virorum Ad B.D.S. Et Auctoris Responsiones; Ad aliorum eius Operum elucidationem non parum facientes*. In: *BDS Opera Posthuma*, 1677. Associations des Amis de Spinoza. [http://posner.library.cmu.edu/Posner/books/pages.cgi?call=199\\_S75O&layout=vol0/part0/copy0&file=0436](http://posner.library.cmu.edu/Posner/books/pages.cgi?call=199_S75O&layout=vol0/part0/copy0&file=0436).

GARRETT, Don – “Spinoza’s Ethical Theory”. In: *The Cambridge Companion to Spinoza* – ed. por Don Garrett, Cambridge; New York; Cambridge University Press, 1996, pp. 267-314.

LEVY, Lia – *O autômato espiritual*. Porto Alegre: L&PM, 1998.

LIN, Martin – “Spinoza’s Account of Akrasia”. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 44, no. 3 (2006) 395–414.

MATHERON, Alexandre – *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

MATSON, Wallace – “Death and Destruction in Spinoza’s *Ethics*”. *Inquiry*, 20 (1977), pp. 403-417, republicado em *Spinoza: Critical Assessments – Volume II* (London and New York: Routledge, pp. 249-261.

MATTERN, Ruth – “Spinoza and Ethical Subjectivism”. *In: New Essays on Rationalism and Empiricism*, Ed. por C.E. Jarrett, J. King e F.J. Pelletier – *Canadian Journal of Philosophy*, 1978, Supplementary Volume IV, pp. 59-82.

MILLER, Jon – “Stoics and Spinoza on suicide”. *Der Einfluss des Hellenismus auf die Philosophie der frühen Neuzeit*, ed. por Gábor Boros (Harrassowitz, 2005). Também publicado em: Band 108 do *Wolfenbütteler Forschungen*. Disponível na Internet em: “Hellenismus”: T:\Kasper\Helle\1-Fahne\helle07HK.indd, Haus-Korr., BS/CK.

NADLER, Steven – “Eternity and Immortality in Spinoza’s *Ethics*”. *In: Midwest Studies in Philosophy*, XXVI (2002), pp. 224-244.

OVÍDIO – *Les métamorphoses*. Tradução e notas de Joseph Chamonard. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.

PERRY, John – *Identity, Personal Identity and the Self*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002.

PINHEIRO, Uysse - “Servidão e acrasia segundo Espinosa”. *O que nos faz pensar*, v. 18 (2004), pp. 195-212.

PLATÃO – *Protágoras*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997. Tradução de Stanley Lombardo e Karen Bell.

SARTRE, Jean-Paul – *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

SÊNECA – *Epistolae Morales I*. Cambridge, London: Harvard University Press (The Loeb Classical Library), 1989.

\_\_\_\_\_ - *Œuvres Complètes*. Paris: Garnier Frères, 1873.

SÉVÉRAC, Pascal – *Le devenir actif chez Spinoza* – Paris, Honoré Champion, 2005.