

## Servidão e acrasia segundo Espinosa<sup>1</sup>

A servidão é o tema da parte IV da *Ética* de Espinosa, e marca o início das reflexões propriamente morais contidas no livro, depois de as três primeiras partes terem tratado da ontologia, da natureza da mente humana, do conhecimento e das emoções. O título da parte IV — “Da servidão humana, ou da força dos afetos” — pode induzir ao erro aqueles que ainda não leram o texto, pois, ao contrário do que poderia parecer, Espinosa não se limita a tratar nesse momento da força dos afetos contra a razão, mas também de sua força a favor do que prescreve a razão. Como ele avisa logo no início do Prefácio, o objetivo dessa parte da *Ética* é duplo, a saber: explicar a causa da servidão e discriminar o que há de bom e de mau nos afetos. Desses dois objetivos, o primeiro é o que ocupa, proporcionalmente, o menor espaço: enquanto ele é estabelecido nas primeiras 17 proposições, o segundo é desenvolvido ao longo das 56 proposições restantes. No escólio da proposição 18, que é uma transição para a realização do segundo objetivo, Espinosa nos adverte:

*Expliquei brevemente com isso [i.e., com as 17 primeiras proposições] as causas da impotência e da inconstância do homem, que fazem com que os homens não observem os preceitos da razão. Resta-me agora mostrar o que a razão nos prescreve, e quais são os afetos que convêm com as regras da razão humana e quais são, ao invés disso, os que lhes são contrários.*

- 1 Uma primeira versão deste texto foi apresentada no Colóquio de Filosofia da PUC-Rio em 2003. Agradeço às pessoas que participaram desse encontro por seus comentários. A redação deste texto foi muito beneficiada por minha participação no Seminário de Pós Graduação do Prof. Marco Zingano, na USP, no primeiro semestre de 2004, que tratou do tema da acrasia em Aristóteles. Finalmente, gostaria de agradecer também a meus alunos do curso de Filosofia Moderna do primeiro período de aulas de 2004 no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, no qual desenvolvi as idéias aqui expostas, por suas críticas e sugestões. O texto original foi bastante modificado a partir desse curso.
- 2 Professor do Departamento de Filosofia do IFCS, UFRJ. Pesquisador do CNPq.

Isso indica que, qualquer que seja a explicação espinosista da servidão, ela deve ser procurada no curto trecho ocupado pelas 17 primeiras proposições da parte IV.

Ao nos voltarmos para as referidas proposições, constatamos que elas têm um conteúdo bastante específico: o fenômeno da acrasia, tema clássico da filosofia desde Sócrates. Vários comentadores da obra de Espinosa propuseram interpretações do conceito de servidão, mostrando como ele é um tema central em sua teoria ética e política, e alguns poucos<sup>3</sup> trataram do fenômeno da acrasia, mas, até onde sei, nenhum examinou mais profundamente a identidade, proposta claramente pelo próprio Espinosa nesse trecho, entre servidão e acrasia. Para determinar o significado dessa identificação — ou, se quisermos, dessa redução — do fenômeno da servidão ao fenômeno da acrasia e entender quais são as conseqüências que ela traz para a teoria da ação e para a teoria moral de Espinosa, é preciso, como uma tarefa preliminar, explicar em que consiste precisamente, para esse autor, uma ação acrática. O objetivo deste texto é realizar essa tarefa preliminar. Tal investigação assume uma importância ainda maior quando nos damos conta de que a redução proposta almeja explicar, em um certo sentido, a totalidade dos vícios morais. Como a servidão será oposta à “virtude” no restante da parte IV, podemos dizer que a servidão é o nome espinosista para o “vício” ou erro moral. De fato, embora Espinosa reconheça uma pluralidade de virtudes e de vícios, tanto umas quanto os outros se reduzem, em última instância, a disposições morais fundamentais, sendo a do vício a servidão — a qual, como vimos, se reduz à acrasia. Esse aspecto redutivo da teoria moral espinosista e o papel de princípio explicativo concedido à acrasia na determinação da natureza do vício contrastam com a abordagem de alguns filósofos clássicos sobre o mesmo tema; assim, por exemplo, para Aristóteles, a acrasia não é nem ao menos propriamente um vício — ou, ao menos, não é um caso paradigmático de vício (como é a intemperança), sendo uma dentre outras disposições de caráter que são contrárias à virtude. Portanto, ao explicar o fenômeno da acrasia no contexto da parte IV da *Ética*, estaremos também explicando a disposição fundamental que caracteriza o erro moral segundo Espinosa.

A primeira frase do Prefácio da parte IV enuncia uma definição geral da servidão: “A impotência humana em dominar e contrariar os afetos, chamo Servidão”. A servidão é, assim, caracterizada como a submissão aos afetos, o

---

3 Cf. Bennett 1984, Della Rocca 1996 e Lin 2004.

que, por si só, não a identifica à acrasia. Esta última, como se sabe, qualifica disposições para agir e ações que um agente realiza de forma intencional contra seu melhor juízo. Mas, na frase imediatamente seguinte, Espinosa qualifica essa submissão aos afetos de forma a deixar claro que ela se refere precisamente a esse fenômeno: “de fato, o homem submetido aos afetos está sob a autoridade não de si mesmo, mas da fortuna, sob o poder da qual se encontra a tal ponto que ele é freqüentemente forçado, ainda que veja o melhor para si mesmo, a fazer, porém, o pior”. O que é “o melhor”, dirá o texto a seguir, é aquilo que a razão prescreve, enquanto “o pior” é aquilo a que somos levados pela influência das paixões. Sob essa descrição clássica do fenômeno da acrasia, porém, esconde-se uma teoria original. Expliquemos, pois, como Espinosa entende a acrasia, para que em seguida possamos indicar brevemente em que consiste a redução proposta e quais são suas conseqüências para a moral.

A acrasia é geralmente admitida como um fenômeno real pela maioria das pessoas. Entretanto, a aceitação desse fenômeno parece nos enredar em paradoxos insolúveis, a tal ponto que muitos filósofos negam que possa haver uma descrição não contraditória dele — o que, se eles estiverem certos, significaria evidentemente que esse fenômeno não pode existir. Ao invés da acrasia, o que existiria seria um fenômeno que de tão semelhante seria confundido com ela, e do qual o filósofo elaboraria descrições alternativas precisas que lhe permitiriam eliminar os paradoxos iniciais.

A acrasia tem a seguinte forma geral: eu julgo, à luz de todas as evidências disponíveis (isto é, considerando todas as variáveis a que tenho acesso: regras morais, interesses egoístas, etc.) que *A* é melhor do que *B*, e no entanto faço *B*; ora, como essa última ação é por hipótese intencional, ela é derivada de um juízo que afirma que *B* é melhor do que *A*; logo, eu julgo simultaneamente que *A* é melhor do que *B* e que *B* é melhor do que *A*, o que é simplesmente contraditório.

Talvez, porém, uma outra descrição da acrasia elimine essa contradição. Poder-se-ia dizer que escolher o pior é uma ação arbitrária e, nesse sentido irracional, o que é diferente de ser contraditório. Assim, um agente poderia considerar que *A* é melhor do que *B* e fazer *B* simplesmente porque quer fazer *B*. Fazer *B* seria uma ação intencional (haveria desejos que racionalizam a escolha de *B*), embora não seja o melhor a fazer.

Dados os pressupostos da filosofia de Espinosa, parece que ela seria o exemplo perfeito de um sistema no qual esse fenômeno não pode ser real. Vejamos por que. Espinosa adota um princípio que poderíamos chamar de Princípio da Inteligibilidade Completa do Real, o qual tem o seguinte conteú-

do: a realidade é plenamente inteligível<sup>4</sup>, e qualquer irracionalidade ou qualquer arbitrariedade aparentemente constatadas na natureza são apenas fenômenos ilusórios, frutos de distorções cognitivas de nossas mentes finitas. Mesmo as paixões são objetos de uma teoria racional, como é dito no Prefácio da parte III: “Tratarei, portanto, da natureza dos afetos e de suas forças [...] seguindo o mesmo Método que utilizei no que precede a propósito de Deus e da Mente, e considerarei as ações e apetites humanos como se fosse questão de linhas, de planos ou de corpos”. A teoria espinosista, normalmente identificada como o ponto culminante do racionalismo do século XVII, parece à primeira vista, pois, ter grande dificuldade para dar conta de tal fenômeno, uma vez que se trata de explicar racionalmente a possibilidade da irracionalidade. Como diz Davidson<sup>5</sup>, o que torna qualquer explicação de ações irracionais difícil é que não podemos nem explicar bem demais o fenômeno, pois isso eliminaria a irracionalidade e tornaria as ações e intenções perfeitamente racionais, nem atribuir incoerência e inconsistência aos agentes sem nenhum controle ou explicação, o que tornaria as ações humanas ininteligíveis. Se é verdade que o homem tem o “privilégio do absurdo”, como diz Hobbes<sup>6</sup>, isso significa que só um ser racional pode ser irracional, o que é diferente de simplesmente não ser racional. Mas como uma teoria filosófica como a de Espinosa, para a qual, por princípio, tudo tem de ter uma explicação racional, poderia figurar a irracionalidade?

O mais plausível, à primeira vista, seria dizer que, para Espinosa, qualquer forma de irracionalidade — a acrasia, por exemplo — seria uma aparente contradição ou arbitrariedade que surge de forma quase inevitável na mente em seu estado pré-reflexivo e que, ao ser constatada pelo senso comum, induz naturalmente as pessoas a formular um princípio explicativo — no caso da acrasia, esse princípio poderia ser o livre-arbítrio: eu escolho *B* apesar de acreditar que *A* é o melhor, porque sou livre para escolher arbitrariamente o que eu quiser. Mas, como sabemos, o livre arbitrio é, segundo Espinosa, uma ilusão, constituindo mais um caso de falsa aparência que não pode ser descrito sem contradição<sup>7</sup>.

4 Ou ainda: a ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas (Ét. II, P 7), ou seja, a realidade exprime-se como um encadeamento lógico de idéias. Bennett (1984) denomina esse princípio de “explanatory rationalism”.

5 Davidson 1982:303.

6 Citado por Davidson, *op.cit.* 289.

7 Espinosa está certo quanto ao caráter paradoxal do livre arbitrio; ele é paradoxal pelas mesmas razões que a acrasia é paradoxal: se a decisão livre de realizar uma certa ação *A* é uma explicação dessa ação, o fato de que o agente poderia indiferentemente fazer *A* ou não-*A* (digamos, realizar *B*, que implica não-*A*) retira o caráter intencional de sua ação, tornando-a semelhante a um evento aleatório. Sobre esse ponto, cf. Van Inwagen 2002.

Espinosa parece, portanto, ter de rejeitar o fenômeno como irreal, bem como qualquer outra forma de irracionalidade e seus pseudo-princípios explicativos, devido a exigências internas de seu sistema filosófico. Ou seja, ele adotaria uma solução cética, socrática, para o problema da acrasia: ao contrário do que pensa o senso comum, seria impossível saber que *A* é melhor do que *B* e fazer *B*; no momento da ação, o agente teria de acreditar que *B* é o melhor e, posteriormente, pensaria erradamente que sempre acreditou que *A* é melhor do que *B*. A acrasia seria na verdade eliminada, e em seu lugar haveria a postulação da ignorância (momentânea) do agente quanto ao verdadeiro bem<sup>8</sup>. Ou seja, o agente não faria intencionalmente o mal, mas agiria intencionalmente acreditando estar fazendo o bem.

Um ato intencional envolve o saber e o controle voluntário do agente. Uma outra solução cética para o problema da acrasia seria restringir a intencionalidade do ato supostamente acrático, não através da atribuição de ignorância ao agente, mas sim através da atribuição a ele de uma espécie de coação irresistível causada por forças externas, que estariam, portanto, fora de seu controle.

Espinosa parece oscilar entre essas duas soluções céticas. No escólio de *Êt.* IV, P. 66, ao retomar o problema da acrasia tratado nas 17 primeiras proposições dessa mesma parte, mas agora a partir do ponto de vista do “homem virtuoso”, o agente livre é oposto ao homem que conduz sua vida segundo “opiniões”, ou seja, que faz coisas de que é “maximamente ignorante”. Assim, ao longo de toda a parte IV, o conhecimento verdadeiro do bem e do mal é oposto a uma falsa aparência do bem e do mal, o que explicaria as escolhas erradas, as indecisões e a acrasia pelos princípios da solução socrática. No mesmo escólio, porém, Espinosa afirma que o homem conduzido pelo afeto faz coisas “quer ele queira ou não”, o que retoma uma tese do começo do Prefácio da parte IV, segundo a qual o homem submetido à força das paixões é caracterizado como estando “não sob a autoridade de si mesmo, mas da fortuna, sob o poder da qual ele se encontra a tal ponto que ele é frequentemente forçado (*coactus*), ainda que veja o melhor para si mesmo, a fazer, porém, o pior”<sup>9</sup>. Essa explicação aparentemente elimina a possibilidade da

- 
- 8 Seria possível interpretar a racionalização posterior à ação cometida por ignorância do bem como sendo ela mesma motivada por desejos do agente, mais do que como o simples fruto de um erro cognitivo; por exemplo: o agente, tomado de arrependimento e culpa, passaria a querer acreditar que sempre quis *A* e nunca quis *B*, pois não lhe agradaria contemplar sua auto-imagem como a de uma pessoa que poderia querer *B*. Nesse caso, a acrasia está conectada (psicologicamente, e não logicamente) à auto-ilusão.
- 9 *Cf. Êt.* I, D.7: “É dita livre a coisa que existe apenas pela necessidade de sua natureza, e se determina por si a agir; e necessária, ou antes coagida (*coacta*), aquela que outra coisa determina a existir e a operar de maneira precisa e determinada”.

acrasia por supor que não há propriamente aí um ato voluntário (ou seja, não há intencionalidade).

Cada uma dessas duas descrições céticas da acrasia apresenta um problema simetricamente oposto ao da outra, a saber: enquanto uma conserva ao menos em parte o caráter intencional da ação incontinente, mas não consegue recuperar um sentido mais forte para a noção de contrariar a própria vontade, a outra recupera tal sentido, mas ao preço de eliminar totalmente o caráter intencional da ação incontinente. O problema com a primeira solução é a suspeita de que o erro cognitivo acerca da natureza do bem não abarca todos os casos nos quais o agente escolhe o pior, pois isso não dá conta da aparente simultaneidade de juízos opostos que parece caracterizar a acrasia. O problema com a segunda solução é que, ao preservar um sentido forte para a expressão “contrariar a própria vontade”, ela o faz em detrimento do caráter intencional da ação de escolher o pior: se o que ocorre é uma espécie de compulsão que se impõe ao agente do exterior sem que ele possa fazer nada, não é possível mais dizer que a escolha do pior é uma ação intencional; o que há é somente um mecanismo causal cego que se impõe ao agente. Mesmo que essas forças (que nem precisam ser conscientes, mas que, mesmo que o sejam, não podem ser ditas intencionais) “residam” nele (em alguma parte de sua mente), não é propriamente *ele* que está agindo. Como Sartre observa nos capítulos sobre a má-fé em *O ser e o nada*, ao criticar a psicanálise, esse modelo retira do agente toda responsabilidade por seus atos, que são tão “externos” à consciência quanto qualquer outro objeto natural que a afeta<sup>10</sup>.

A teoria de Espinosa sobre a acrasia, porém, não é inconsistente. Ao invés de uma oscilação entre esses dois estilos incompatíveis de ceticismo, o que Espinosa propõe nas primeiras 17 proposições da parte IV é uma explicação da acrasia que, sendo em um certo sentido cética, conclui que existe um fenômeno cuja descrição está próxima daquilo que o senso comum julga existir, enquanto os outros dois modelos céticos permanecem mais distantes do senso comum. Em outras palavras, Espinosa era cético com relação ao sentido forte de acrasia, mas ele tentou formular uma redescricao intermediária entre duas soluções céticas insatisfatórias, de modo a recuperar o máximo possível das aparências e eliminar os problemas contidos em cada uma delas. Vejamos, pois, o que torna sua descrição da irracionalidade não-contraditória.

10 Em *Êt. III*, P. 4 e *Êt. IV*, P. 20, Esc., Espinosa apresenta sua polêmica tese sobre a impossibilidade do suicídio: ninguém pode destruir-se a si mesmo por causa de características que derivem de sua própria essência; logo, todo suicídio é na verdade uma morte causada por objetos externos. Essa tese poderia ser lida como uma premissa dessa segunda solução cética.

O famoso verso de Ovídio<sup>11</sup> (“Vejo o melhor e o aprovo, e faço o pior”), que se refere à acrasia, é repetido nada menos do que três vezes ao longo do texto (Ét. III, P. 2, Esc.; Prefácio da Ét. IV, e Ét. IV, P. 17, Esc.), e essa repetição não é casual: ela aparece tanto na formulação do problema da servidão (Prefácio da parte IV) quanto na enunciação de sua solução (Ét. IV, P. 17, Esc.). Isso indica a importância que Espinosa concedia a esse fenômeno, de tal modo que, exercendo uma função explicativa (ele é aquilo a que é reduzida a servidão), ele deve ter alguma realidade positiva (ou seja, a acrasia ou algo muito próximo dela deve existir). Antes de examinar sua teoria sobre a acrasia, porém, é preciso fazer uma advertência sobre o significado de dois dos principais termos dessa teoria, a saber: “bem” e “mal”. Três características semânticas desses termos serão importantes para a argumentação subsequente: 1. a relatividade de seu conteúdo, 2. a redução dos conceitos de bem e mal aos afetos correspondentes de alegria e de tristeza e 3. a origem e natureza desses afetos.

1. No Prefácio da parte IV, Espinosa pretende provar que os conteúdos associados às palavras “bem” e “mal” são relativos aos sujeitos que aplicam esses predicados às coisas. Não há nada que seja em si mesmo bom ou mau, mas apenas coisas que são “boas para *x*” ou “más para *y*”. Não desejamos algo porque ele é bom, mas, ao contrário, é porque desejamos algo que julgamos que ele é “bom” ou “mau”, “melhor” ou “pior”. Ou ainda: “bem” e “mal” designam apenas propriedades relacionais, a saber: o modo como nossa subjetividade é afetada pelos objetos externos, e não propriedades objetivas das próprias coisas ou situações. Ainda assim, somos naturalmente conduzidos a inverter essa ordem, reificando dessa forma os valores, como se as coisas fossem “em si mesmas” boas ou más. 2. Outro ponto importante a ser lembrado é que Espinosa tem uma compreensão reducionista e naturalista dos conceitos expressos pelos termos “bem” e “mal”: chamamos uma coisa de “boa” ou de “má” segundo ela nos afete de alegria ou de tristeza; logo, o conhecimento do bem e do mal (Ét. III, P. 8, Esc.) não é nada além do que a idéia da alegria e da tristeza, ou seja, o conhecimento que temos do bem e do mal se reduz ao próprio afeto, na medida em que somos conscientes dele. “Bem” e “mal” são apenas nomes para idéias acompanhadas de uma certa coloração afetiva — algo é dito ser “bom” quando um afeto de alegria é conjugado à sua representação, e algo é dito ser “melhor” do que outra coisa quando um afeto mais intenso de alegria está ligado a ele<sup>12</sup>. Isso não impede, porém, que, para cada

11 *Metamorfoses*, VII, 20-21.

12 Outras condições podem ser acrescentadas na especificação do significado de “bem” — por exemplo, uma coisa menos nociva do que outra é dita ser “melhor” do que a outra —, mas elas não modificam o ponto essencial dessa tese.

indivíduo, sejam distinguidos o “verdadeiro bem” de uma “falsa aparência do bem”, nem que, para todos os homens em geral, seja proposto um “modelo da natureza humana” tal que tudo o que nos conduz à realização desse modelo é dito ser um “bem”, e tudo o que nos afasta dele é dito ser um “mal”. 3. Finalmente, todos os afetos têm origem em um desejo único, o qual não é nada além do que a essência atual do homem: todo bem (quer ele esteja ligado à vida passional ou à vida racional) é fundado na e reduzido à busca da utilidade individual do agente; todas as inúmeras coisas ditas “boas” são boas em relação a um bem primário, que é o esforço pelo qual cada indivíduo persevera na existência (Ét. IV, P. 21) — só esse bem primitivo é um bem por si mesmo (ainda que “por si mesmo” seja relativo a cada indivíduo), e nenhum bem é anterior a ele (Ét. IV, P. 22), ou seja, o único motivo de nossas ações é a busca da utilidade própria a cada um de nós, uma vez que ninguém se esforça por conservar seu ser por causa de outro indivíduo (Ét. IV, P. 25). Ser afetado de alegria é ter essa potência de existir aumentada, e ser afetado de tristeza é tê-la diminuída — de fato, alegria e tristeza não são nada além do que o sentimento que temos desse acréscimo ou decréscimo em nossa potência de existir.

Dados os significados desses termos, daí decorre a explicação espinosista da acrasia (em muitas etapas da exposição que se segue, não reconstruirei os argumentos, limitando-me a indicar o lugar em que são desenvolvidos; apenas nos pontos mais importantes e polêmicos eles serão apresentados e discutidos<sup>13</sup>). A acrasia é um conflito entre razão e emoção. O conhecimento verdadeiro exprime-se através de idéias racionais, claras e distintas. Porém, essas idéias, como de resto quaisquer idéias, sejam elas racionais ou não, além de ter um conteúdo cognitivo, sempre afetam os indivíduos que as têm com um afeto de alegria ou de tristeza<sup>14</sup>, ou seja, sempre têm um aspecto afetivo. Ora, considerando as idéias apenas em seu conteúdo cognitivo, abstração feita de sua coloração afetiva, elas não têm nenhum poder motivacional, ou seja, elas não são razões para agir (Ét. IV, P. 1 e P. 14). Quando a razão é aplicada aos dados da imaginação (i.e., à figuração da realidade pela sensação) e aos desejos imaginativos (causados por idéias inadequadas), ela se limita a um cálculo utilitário do maior bem<sup>15</sup>, ou seja, à determinação dos melhores meios para

13 A rigor, quase todos os pontos são polêmicos, pois eles envolvem discussões sobre os fundamentos da ação intencional e da moralidade, mas sua discussão ultrapassaria os limites deste texto.

14 As idéias racionais só causam afetos alegres.

15 Posteriormente, em outra etapa da parte IV e na totalidade da parte V, Espinosa mostrará em que consiste o poder relativo da razão sobre os afetos; nessa explicação, a razão deixa de ser um meio para calcular bens dados pelos desejos passionais para ser um fim em si mesma, i.e., ela

alcançar fins dados e à hierarquização dos fins dados, determinando aquele que é capaz de produzir a maior quantidade de satisfação pelo maior tempo possível. Além disso, o conteúdo das idéias da razão apresenta as coisas sob um certo aspecto de eternidade (Ét. II, P. 44, Cor. 2), o que faz com que o sujeito, enquanto tem tais idéias, seja igualmente afetado pelas coisas quer as pense como presentes, passadas ou futuras (Ét. IV, P. 62). O que Espinosa quer dizer com esta última afirmação é que um sujeito racional considera o bem intrínseco de cada fim proposto na sua deliberação, independentemente de sua localização temporal (uma vez que a razão não figura as coisas no tempo), determinando qual deles é o maior e qual é o menor bem. Se fôssemos puramente racionais e tivéssemos uma mente infinita, poderíamos conceber as coisas sem considerar o tempo, escolhendo assim um bem maior no futuro em troca de um bem menor no presente.

Mas não podemos ter, das coisas no tempo, um conhecimento claro e distinto: concebemos as coisas no tempo através das idéias inadequadas da imaginação, e necessariamente temos idéias inadequadas da imaginação; isso faz com que os preceitos da razão apareçam, frente aos bens figurados pela imaginação, como regras universais e abstratas (Ét. IV, P. 62, Esc.), sem influenciar de modo algum a dinâmica interna das idéias imaginativas no tempo. Os cálculos utilitários da razão sobre os dados da imaginação incidem, necessariamente, sobre idéias de coisas que são imaginadas como futuras e contingentes. Isso ocorre por duas razões. Há uma tendência intrínseca da imaginação para formar as idéias de futuro e de contingência (Ét. II, P. 44, Cor. 1); além disso, a própria noção de cálculo utilitário implica que os objetos sobre os quais estamos deliberando sejam pensados pela imaginação como estando no futuro (pois não deliberamos sobre o passado nem sobre o presente) e como sendo contingentes (pois imaginamos que somos dotados de um livre arbítrio capaz de escolher entre alternativas que não são necessárias). Isso significa que os dados da imaginação “deformam” e contaminam as informações dadas pela razão.

É essa deformação que explica a possibilidade da acrasia. Diante de uma paixão presente, somos levados a agir motivados por ela mais do que pelo que é imaginado como futuro contingente (Ét. IV, P. 16 e 17), ou seja, pelo que a razão prescreve. A razão pode mostrar algo, através de seu conteúdo cognitivo,

---

constitui os próprios objetos de desejo. Além disso, a dimensão afetiva das idéias racionais será considerada como um motivo para as ações. O utilitarismo “hobbesiano” individualista e relativista, que parece até então (até Ét. IV, P. 18) ser compartilhado pela teoria de Espinosa, será também superado. Cf. sobre isso Matheron 1988:241-254.

como sendo o melhor e podemos, movidos por uma paixão presente, fazer o pior. Um afeto pode contrariar o conhecimento verdadeiro do bem e do mal. Espinosa parece adotar, assim, uma solução “aristotélica” para o fenômeno da acrasia, provando sua realidade contra os céticos<sup>16</sup>. A acrasia parece ser, afinal, logicamente possível no interior do sistema espinosista — *Q.e.d.*, escreveria Espinosa, encerrando assim a discussão.

Mas as coisas não são tão simples, e um certo ceticismo é reintroduzido sutilmente nesse momento. Para entender por que, é importante notar que Espinosa não está mais limitado, na conclusão de seu argumento, ao conteúdo cognitivo das deliberações racionais, mas leva em conta seu aspecto afetivo. Uma deliberação racional aplicada aos dados da imaginação envolve, como vimos, dados da razão e da imaginação combinados, com os afetos próprios de cada uma, para produzir um motivo ligado à conclusão daquela deliberação. Esse motivo tem de ser um desejo, pois a razão pura não tem nenhum poder motivacional. Vimos também que o significado de “bem” e de “mal” é reduzido, respectivamente, aos afetos de alegria e de tristeza (Ét. IV, P. 8); essa tese é universal, valendo tanto para os bens aparentes quanto para o verdadeiro bem. Logo, da mesma forma, o conhecimento verdadeiro do bem e do mal (ou o conhecimento do verdadeiro bem e mal) não é nada mais que o afeto de alegria ou de tristeza do qual somos conscientes ao pensar no resultado da deliberação (Ét. IV, P. 14). A esse afeto, ligado à imaginação de um objeto pensado como futuro e contingente, acrescenta-se um afeto ativo, decorrente simplesmente do exercício da razão. No entanto, mesmo levando em conta a confluência desses dois tipos de afeto na conclusão da deliberação prática, o afeto resultante do uso da razão é geralmente mais fraco do que aquele que está ligado a uma paixão produzida por um objeto presente. Vejamos por que.

Espinosa pretende provar a afirmação intuitiva segundo a qual um bem presente é mais desejável do que um bem futuro e contingente. As proposições 9 a 13 mostram como as modalizações temporais e aléticas, ao incidirem sobre os conteúdos das idéias, aumentam ou diminuem a força relativa dos afetos a elas associados<sup>17</sup>. Assim, ele pode explicar por que o que é pensado como necessário produz um afeto mais intenso do que o que é pensado como contingente, por que este último produz afetos menos intensos do que o pos-

16 Para uma excelente interpretação da solução de Aristóteles para o problema da acrasia, cf. Zingano, no prelo.

17 Ét. III, P. 18 afirma que pensar uma coisa como passada, presente ou futura não modifica a natureza do afeto que sentimos por ela, mas, como explicará a parte IV, essas modalizações certamente modificam a intensidade dos afetos.

sível, e daí por diante. O que nos interessa por ora é sua explicação da força de um afeto presente comparativamente ao que é imaginado como futuro contingente. De um modo geral, todas as demonstrações desse bloco de proposições fundamentam-se em P. 9, que trata justamente da força das paixões presentes; diz aí Espinosa: “Um afeto do qual imaginamos que sua causa está neste momento presente a nós é mais forte do que se imaginamos que ela não está presente”. A demonstração dessa proposição recorre a Ét. II, P. 17, segundo a qual as coisas imaginadas são pensadas como presentes até que uma outra idéia exclua a existência da coisa<sup>18</sup> (é por isso que a coisa pode não mais existir e nós podemos continuar acreditando que ela existe). Bennett critica essa demonstração, pois, segundo ele<sup>19</sup>, enquanto Ét. IV, P. 9 afirma algo sobre a intensidade das idéias e, conseqüentemente, dos afetos causados por elas, Ét. II, P. 17, que é apresentada como a premissa de Ét. IV, P. 9, não afirma nada sobre a intensidade das idéias, mas apenas sobre sua persistência na mente mesmo quando os objetos a que correspondem não existem mais. No entanto, creio que seria possível reconstruir o argumento de Espinosa nesse ponto da seguinte forma: a tese que afirma que imaginar algo como existente produz afetos mais intensos do que imaginar algo como não existente significa apenas que o que é existente tem mais ser ou realidade do que o não-existente; logo, o afeto ligado ao existente é mais eficaz do que o afeto ligado ao não existente por uma razão simples: o que é pensado como existente é pensado como estando à mão, enquanto o passado não é objeto de deliberação e o futuro é incerto<sup>20</sup>. Raciônios similares podem ser feitos com relação ao necessário, ao possível e ao contingente, bem como com relação à combinação entre modalidades temporais e aléticas. Dessa forma, o conteúdo das idéias determina o sujeito a desejar mais ou menos uma certa coisa: se  $x$  é pensado como ausente e  $y$  é pensado como presente,  $x$ , *ceteris paribus*, é mais desejável do que  $y$  justamente por ser pensado como estando disponível<sup>21</sup>. Se o agente acredita que, de dois bens iguais, só um é disponível ou um é mais

18 Esse aspecto relacional do conteúdo das idéias deriva do holismo mental defendido por Espinosa. Cf. meu artigo “Idéia e asserção na teoria da mente de Espinosa” (Pinheiro 1998).

19 Cf. Bennett 1984:284.

20 Além de ser dado, o passado apresenta seus objetos como não mais existentes, o que é interpretado como uma diminuição de sua eventual ameaça (nas paixões tristes) ou benefício (nas paixões alegres). Se eu acredito que  $x$  não existe mais e no entanto amo  $x$ , acreditarei também, por exemplo, que  $x$  não pode mais me amar em resposta a meu amor, o que o torna menos intenso do que se houvesse reciprocidade (Ét. III, P. 34).

21 Lin 2004 propõe uma interpretação da noção de intensidade a partir do conceito de disposição causal, mas não creio que sua explicação seja adequada.

facilmente disponível do que o outro, essa crença aumenta a desejabilidade na mesma intensidade em que é figurada a disponibilidade do objeto (Ét. III, P. 36), simplesmente porque a crença na presença aumenta a potência de existir do indivíduo<sup>22</sup>.

Dadas essas teses sobre a força das paixões presentes, podemos concluir que um agente pode deliberar racionalmente e decidir que *A* é melhor do que *B*, ser consciente do desejo que o inclina a *A* e, no entanto, escolher *B* por causa de uma paixão presente. Mas, contrariamente ao que poderia parecer, essa conclusão é, em um certo sentido, uma solução cética para o problema da acrasia (sem, no entanto, identificar-se com o segundo estilo de ceticismo mencionado acima).

Aristóteles afirmou que Sócrates sustentava a impossibilidade lógica da acrasia, propondo uma solução intelectualista (e por isso mesmo, segundo o primeiro, falsa, além de ser contra os fenômenos) para o paradoxo da incontinência<sup>23</sup>: ao reduzir toda virtude à sabedoria e todo vício à ignorância, ou seja, ao propor que a ciência prática é uma condição necessária e suficiente da virtude, Sócrates teria caracterizado a intencionalidade da ação apenas pelas crenças que o agente tem, sem levar em conta de forma determinante sua faculdade de desejar. Nesse modelo de ação, a acrasia é impossível porque, ao escolher entre *A* e *B*, o agente sabe que *A* é o bem (o melhor) e, no entanto, faz *B* porque *B* é o bem (o melhor), o que é contraditório (cf. *Protágoras*, 358c 5). Ou seja, ao reduzir as disposições morais ao saber, Sócrates tem um solo comum a partir do qual julgar todas as escolhas e, justamente por ter um solo comum, não pode admitir a possibilidade de um conflito genuíno. Aristóteles, como se sabe, pretendeu resolver o problema e afirmar a verdade das intuições do senso comum sobre o fenômeno ao distinguir duas faculdades, uma racional e outra apetitiva<sup>24</sup>. À primeira vista, pelo que foi exposto, Espinosa estaria ao lado de Aristóteles<sup>25</sup> e contra Sócrates. Para Espinosa, o conhecimento é apenas uma condição necessária mas não suficiente da virtude e,

22 Se essa crença é verdadeira, a tese é tautológica; se a crença é falsa, ainda assim há um aumento na potência de existir do indivíduo que imagina coisas que, se existissem, aumentariam sua potência de existir. Isso é verdade mesmo quando o indivíduo sabe que o objeto imaginado não existe, ou seja, quando ele não acredita que o objeto existe.

23 *Ética a Nicômaco*, VII.

24 A solução de Aristóteles é muito complexa, pois envolve também a atribuição de ignorância ao agente. Limitei aqui minha apresentação de sua posição ao essencial, evitando os pontos polêmicos.

25 Mesmo que fosse preciso traduzir certas teses aristotélicas para sua teoria; assim, por exemplo, ao invés de uma duplicidade de faculdades, Espinosa falaria de dois aspectos da idéia, um cognitivo e outro afetivo.

portanto, o vício é explicado apenas em parte pela ignorância — é porque temos idéias inadequadas da imaginação que somos afetados passionalmente pelos objetos exteriores. É preciso, porém, considerar, além disso, o aspecto afetivo das idéias (racionais e imaginativas) para explicar a motivação para agir. Ora, ao considerar seu aspecto afetivo, podemos supor dois critérios incomensuráveis de avaliação, um racional e outro passional, o que permitiria, por sua vez, um genuíno conflito interno à mente do agente.

Entretanto, Espinosa adota, por vias diversas, um certo ceticismo quanto à realidade do fenômeno. De fato, ele reduz toda virtude ao esforço pelo qual perseveramos na existência (Ét. IV, P. 20-25), que não é nada além do que o desejo de existir, entendido como sendo a própria essência atual do homem (Ét. III, P. 7). De modo simétrico, ele reduz todo vício a um desejo que não se explica inteiramente pela natureza do indivíduo, isto é, a um desejo causado em parte por causas externas. A razão pura não tem nenhuma força motivacional, e é apenas enquanto consideramos o resultado da deliberação racional em seu aspecto afetivo que podemos dizer que ele se contrapõe às (e geralmente é derrotado pelas) paixões presentes. Sendo assim, por mais que o aspecto representativo-cognitivo seja uma condição necessária da ação intencional (na medida em que ele explica a variação e a intensidade dos afetos), é apenas por abstração que o separamos de seu aspecto afetivo. São os afetos que são contrapostos efetivamente uns aos outros, e é o afeto racional (e não o mero conteúdo racional) que é derrotado pelo afeto passional. Em outras palavras, Espinosa, tanto quanto Sócrates, afirmava haver uma base comum para avaliar todos os conflitos, o que, também em seu caso, tornava impossível, no sentido exato dado a ele pelo senso comum, o fenômeno da acrasia. Ao ser derrotado pelo desejo mais forte, o desejo racional deixa de ser eficaz; o agente escolhe aquilo que lhe parece presentemente (e erradamente) ser o melhor (uma vez que “ser o melhor” é, como vimos, redutível ao afeto de alegria mais intenso), e não age, no momento presente, contra seu desejo mais forte (ele faz o que quer mais). Contrariamente a Sócrates, essa base comum não é o saber, mas o desejo; entretanto, como o conhecimento (verdadeiro ou aparente) do bem e do mal não é nada além da consciência do desejo, o conhecimento, nesse sentido, não é vencido pelo desejo. O que temos aqui é apenas um caso complicado de mudança momentânea de opinião sobre o verdadeiro bem<sup>26</sup>. Afetado pelo bem presente, o sujeito o imagi-

26 No caso do ceticismo socrático, essa mudança de opinião não é explicada pela mudança do desejo, mas pela mudança da crença sobre o bem relativo de cada alternativa.

na como absoluto, único, objetivamente bom, deseja-o mais do que a qualquer outro bem alternativo figurado como futuro contingente, e se imagina como livre para escolhê-lo, e por isso o escolhe. Se, mais tarde, sem a pressão do desejo presente, volta a considerar o bem racional, ele pode novamente mudar de idéia, e assim por diante. O acrático seria na verdade alguém presa de uma constante “flutuação da alma” (Ét. III, P. 17, Esc.).

Disse mais acima, porém, que Espinosa adota uma posição intermediária entre várias soluções para o problema da acrasia. Isso não é verdade apenas no que se refere aos dois estilos de ceticismo mencionados (o propriamente socrático e o que usa a noção de coação externa), mas também no que se refere às teses de Sócrates e de Aristóteles. De fato, ao entendermos em que sentido Espinosa adota uma posição intermediária entre esses dois últimos, entenderemos em que sentido ele adota uma posição intermediária também no que se refere aos dois primeiros.

Por um lado, Espinosa discorda de Sócrates (ou do Sócrates de Aristóteles) no que se refere à determinação da condição necessária e suficiente das ações intencionais: ela é, segundo a teoria espinosista, não o saber ou a crença, mas o desejo. Como Aristóteles, Espinosa afirma a possibilidade de haver um conflito entre razão e emoção e admite que a razão possa ser, em um certo sentido, vencida pelo desejo. Nesse sentido específico, a acrasia parece, à primeira vista, ser possível, pois o agente pode saber (racionalmente) o que é o melhor e, no entanto, pode fazer (passionalmente) o pior. Entretanto, a redução de todos os motivos ao desejo conduz Espinosa, da mesma forma e pelas mesmas razões que Sócrates (a saber, pela existência de uma base comum de comparação para a escolha), a um ceticismo quanto à possibilidade do fenômeno: quando da escolha do pior, o que é escolhido não aparece como sendo o pior, mas, momentaneamente, como sendo o melhor (já que é a ele que está ligado o afeto mais forte, e que “ser o melhor” significa “ser o desejo mais forte”). No entanto, se é verdade que não pode haver lugar, no espino-sismo, para um conflito real entre razão e afeto, há, porém, um conflito indireto: abstração feita do aspecto passional da deliberação racional, ela pode ser contrariada pela paixão, de tal forma que, no momento mesmo em que o agente escolhe o pior (dominado pela falsa aparência de que se trata do melhor), ele pode saber que, do ponto de vista da razão, o melhor seria fazer a ação alternativa.

Essa posição intermediária entre Sócrates e Aristóteles explica também a posição intermediária de Espinosa entre os dois estilos de resposta cética mencionados acima. Por um lado, não é preciso supor que o agente ignora to-

talmente o resultado de sua deliberação, como ocorre no caso do ceticismo socrático. Sem ser uma retomada literal da solução aristotélica para o paradoxo da acrasia, Espinosa poderia também reivindicar ter salvado algo das aparências, isto é, ter oferecido uma descrição alternativa do fenômeno que se aproxima mais das opiniões do senso comum do que a solução de Sócrates. Ao agir de forma acrática\* (o asterisco indica que não se trata propriamente de acrasia, mas do fenômeno descrito pela teoria espinosista), o agente sabe que está indo contra seu juízo racional sobre o melhor. Por outro lado, a ação acrática\* é intencional: o agente age devido em parte a causas externas, mas essas causas são afecções na mente do agente e são, portanto, seus estados mentais. É claro que certas coisas se impõem a nós de tal forma que não podemos atribuí-las a nós mesmos como sendo nossos estados e nossas ações, ainda que estejam “em” nossas mentes ou “em” nossos corpos; por exemplo, a força da gravidade, em conjunção com a natureza dos corpos físicos, explica por que um indivíduo se mantém na superfície da Terra; a natureza desse indivíduo explica em parte esse fato físico, mas não a ponto de torná-lo uma ação dele. Já certas relações de causalidade externa não retiram do sujeito a autoria e a responsabilidade pelos estados e ações resultantes. Aqui, tudo é uma questão de graus de autoria, sem que talvez haja um critério absoluto ou uma fronteira nítida entre o que é propriamente uma ação do indivíduo e um mero evento que lhe acontece.

O ceticismo peculiar de Espinosa com relação à acrasia pretende, pois, ter as virtudes dos dois estilos de ceticismo sem o ônus de seus problemas: ele pode preservar um sentido relativamente forte para a idéia de conflito entre razão e apetite e ao mesmo tempo pode reduzir todos os motivos da ação a uma medida comum (os desejos em disputa) sem retirar o caráter intencional da ação acrática\*. Sendo assim, ele pode preservar também algo da opinião do senso comum. Seu ceticismo é um tanto moderado por essas concessões.

Resta enumerar brevemente o significado da redução da servidão à acrasia\*, bem como as conseqüências que tal redução traz para a teoria da ação e para a teoria moral de Espinosa.

Quanto ao primeiro ponto, a redução proposta pode parecer, a princípio, bastante implausível. Os vários tipos de vício moral (covardia, injustiça, desonestidade, intemperança, etc.) não parecem ser, todos eles, casos em que há um conflito interno na mente do agente, nem muito menos casos em que, havendo tal conflito, o agente revela-se impotente para agir segundo seu melhor juízo. A intemperança, por exemplo, tal como foi caracterizada por Aristóteles, é a disposição para agir segundo o contrário do bem por vontade

*própria, sem que haja nenhum conflito de vontades opostas. Creio que o que Espinosa queria dizer sobre a redução proposta, porém, fica mais claro se levarmos em conta por que, para ele, a servidão não pode ser assimilada a nenhum de dois modelos extremos para explicar o comportamento: a coação, por um lado, e a intemperança, por outro.*

*A servidão não é um caso de simples coação por causas externas, ou seja, não pode ser caracterizada apenas como a “a impotência humana em dominar e contrariar os afetos”, como diz o Prefácio da parte IV, o que seria compatível com a presença de uma força meramente causal, mecânica e não intencional forçando o sujeito a ir em certa direção (tal como ocorre, por exemplo, quando empurramos um objeto material de um lado para o outro), mas deve ser uma forma específica dessa impotência, a saber, aquela na qual o sujeito da ação pode ser responsabilizado por contrariar intencionalmente aquilo que ele mesmo vê que é o melhor para si. A servidão não é tampouco um caso semelhante ao da intemperança, na qual o agente escolhe o mal enquanto tal. Nesse caso, haveria sem dúvida intencionalidade — mas, por assim dizer, haveria intencionalidade demais. À primeira vista, a intemperança é o caso paradigmático do erro moral, pois nela o agente faz o mal sabendo disso e querendo fazê-lo; a acrasia, ao contrário, não seria propriamente um erro moral, mas, sobretudo, um erro cognitivo, que mereceria tratamento, ao invés de reprovação: o agente saberia o que é o bem e gostaria de segui-lo, mas é vencido por forças mais poderosas do que sua vontade refletida. Entretanto, para Espinosa, é impossível o caso no qual o agente vê o mal e o quer enquanto tal; ninguém faz voluntariamente o mal, não porque, como em Sócrates, o conhecimento não pode ser contrariado por nada, mas antes porque o significado de “bem”, como vimos, é redutível ao *conatus*, isto é, ao esforço de cada coisa para perseverar em seu ser. Esse é o fundamento natural de toda virtude (poderíamos dizer: é uma lei natural da psicologia), e mesmo de toda ação (tanto passional quanto racional), de modo que o agente não pode contrariá-lo (pelo simples fato de que leis não podem ser contrariadas). Os preceitos da razão são expressos em idéias claras e distintas e, portanto, verdadeiras, acerca do bem. Ora, a razão não pode prescrever algo impossível (pois todo dever implica um poder), o que faz com que ela não possa prescrever algo contra o fundamento de toda virtude. Logo, o que a razão prescreve, o bem em sentido próprio, é buscar a utilidade própria de cada um, que é o significado próprio de “bem” (na medida em que alcançar o que é útil gera um afeto de alegria). Uma ação cujo modelo fosse a concepção clássica da intemperança seria, assim, impossível.*

Daí concluímos que todo erro moral, para Espinosa, deve ser interpretado como uma forma de impotência que envolve um conflito interno do agente. Ao reduzir todo erro moral à acrasia\*, Espinosa pretendia, pois, chamar a atenção para a conjunção entre servidão e impotência, o que é a principal consequência da redução proposta para a teoria da ação e para teoria moral. O importante aqui é entender que a servidão é uma ação do agente sobre si mesmo: algo de externo causa no agente uma disposição para agir contra seus melhores interesses, uma vez que nada de interno pode causar uma diminuição na potência de ser e de agir de um indivíduo (Ét. III, P. 4); isso que é externo, porém, não é uma mera força mecânica cega, mas causa um afeto nesse indivíduo, gerando nele uma falsa aparência do bem. Ora, os preceitos da razão descrevem o interesse próprio do indivíduo, aquilo que lhe é verdadeiramente útil. Ao ir contra esses preceitos, os apetites passionais contrariam o que o indivíduo quer, entendendo esse querer como expressão da essência singular do indivíduo. Isto é, os afetos passionais contrários à razão tornam o indivíduo menos potente. Mas isso significa que o indivíduo afetado por causas externas faz com que *ele mesmo* seja menos potente. Sob o domínio de afetos contrários, os homens “não sabem o que querem” (Ét. III, P. 2, Esc.), ou melhor, são presas de um estado mental de “flutuação da alma”. Nesse caso, podemos aplicar a mesma expressão que Espinosa usou em outro contexto (Ét. III, P. 39, Esc.) para caracterizar o medo: esse estado mental “dispõe o homem de tal forma que ele não quer o que quer, ou quer o que não quer”. Essa forma de irracionalidade pode, como vimos, ser explicada pela teoria de Espinosa.

### Referências bibliográficas

Aristóteles, *Nicomachean Ethics*. Trad. W.D. Ross. *The complete works of Aristotle*, vol. 2. Princeton: Princeton University Press, 1985.

Bennett, J. *A study of Spinoza's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Davidson, D. “Paradoxes of irrationality”. In: A. Wolheim & J. Hopkins (orgs.), *Philosophical essays on Freud*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Della Rocca, M. *Representation and the mind-body problem in Spinoza*. New York / Oxford: Oxford University Press, 1996.

Espinosa, B. *Éthique*. Ed. Bilingüe. Trad. B. Pautrat. Paris: Éditions du Seuil, 1988.

Lin, M. "Spinoza's account of akrasia". In: <http://individual.utoronto.ca/mtlin/akrasia.pdf>, 2004.

Matheron, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Éditions de Minuit, 1988.

Pinheiro, U. "Idéia e asserção na teoria da mente de Espinosa". In: *Analytica*, vol. 3, n. 2, 1998, pp.101-128.

Platão, *Protágoras*. In *The dialogues of Plato*. Trad. R.E. Allen. Yale: Yale University Press, 1996.

Sartre, J.-P. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 1943.

Van Inwagen, P. "Free will remains a mystery". In: R. Kane (org.) *The Oxford handbook of free will*. New York: Oxford University Press, 2002, pp. 158-177.

Zingano, M. "Acrasia and the method of ethics". Texto apresentado no colóquio: "La faiblesse de la volonté: les philosophes grecs et l'acrasia", org. Bobonich e P. Destrée. Louvain-la-Neuve, 2003 (no prelo).