

SUICÍDIO: UM DESEJO IMPOSSÍVEL

FABÍOLA DA SILVA CALDAS *

INTRODUÇÃO

A morte é uma das questões mais fundamentais da condição humana, exigindo esforços contínuos para sua compreensão ao longo da história do pensamento ocidental. Ela atravessa a cultura do Ocidente, exercendo uma influência decisiva em suas diversas manifestações, como o mito, a filosofia, a ciência, a literatura e a arte. Quem não lembra das personagens sofocianas Antígona e Jocasta, que completaram seus destinos trágicos recorrendo ao suicídio? Dante, no canto XIII da Divina Comédia, reserva o segundo giro do sétimo círculo infernal aos violentos contra si (suicidas) ou contra seus bens (perdulários). Goethe, por meio das missivas de Werther, faz do suicídio o consolo diante do sofrimento. Madame Bovary, de Flaubert, Anna Karenina, de Tolstói, e Os Demônios, de Dostoiévski, três obras que circunstanciam três suicídios, cada um perpetrado à sua maneira, tendo os dois primeiros como cerne questões inerentes aos relacionamentos amorosos, enquanto o último apresenta-se como expressão suprema do livre-arbítrio a partir de um dimensionamento filosófico. Todas essas obras contemplam, de alguma forma, com grande fôlego e sensibilidade artística, o impasse daqueles que decidiram pela morte deliberada.

Do ponto de vista filosófico, diferentes autores trataram do significado da morte: pensadores como Michel de Montaigne – que, retomando Cícero, afirma: “filosofar não é outra coisa senão preparar-se para a morte”, de modo que meditar sobre a morte é a melhor forma, afinal, de encontrar a fonte da vida; Martin Heidegger – que viu no homem mortal (ser-

para-a-morte) aquele que é capaz de olhar em direção ao divino: “A morte é uma possibilidade de ser que o próprio ser-aí deve sempre assumir por si. Na morte o ser-aí ameaça a si próprio em seu *poder-ser* mais próprio”; Albert Camus – que afirma ser o suicídio o único problema realmente sério da filosofia. Segundo ele, “julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder à pergunta fundamental da filosofia. O resto [...] vem depois”. Poderíamos citar muitos outros casos em que a morte ocupa local de destaque nos discursos filosóficos, no entanto, os já citados dão conta de nos fazer perceber a finitude como instância inalienável à dimensão humana.

Aqui, buscaremos apresentar o problema da morte deliberada à luz da filosofia de Benedictus de Spinoza, que em seu sistema não se configura como questão primeva da existência humana. E, certamente por isso, não ocupa local de destaque em sua obra. Nossa intenção é oferecer uma possibilidade a mais para pensar essa questão que ainda é tratada como tabu e figura como discussão subversiva e desconcertante no âmbito social. A problemática central aqui investigada pode ser enunciada da seguinte forma: Se o desejo é a essência atual do homem e se a essência humana consiste na busca indefinida por sua conservação, como é possível desejar matar a si mesmo? Não seria um contrassenso desejar algo que contrarie nossa existência? Para responder a essas questões nosso percurso metodológico, iniciará com as considerações acerca da finitude humana com o objetivo de compreendermos o lugar ocupado pela morte – mais especificamente, pela morte deliberada – no sistema spinozano; em seguida, explorará o complexo tema do desejo; e, finalmente, buscaremos demonstrar que, para Spinoza, o suicídio é um desejo impossível.

* Professora substituta do Colégio Universitário (COLUN) da Universidade Federal do Maranhão. Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Membro do GT Benedictus de Spinoza – UECE. E-mail: fabiolacaldas04@hotmail.com.

SPINOZA E A FINITUDE HUMANA

A morte não figura como questão primeva da existência humana no sistema spinozano. Em *Pensamentos Metafísicos* (1663), na segunda parte, Spinoza já se ocupa do tema da vida, expondo, ainda que de forma ligeiramente modificada, a tese muito explorada ao longo da *Ética* (1677) e já presente no *TIE* (1677), segundo à qual os seres humanos relacionam-se com a natureza e entre si, estabelecendo vínculos que podem aumentar ou diminuir suas potências, a depender da qualidade dos afetos assumidos¹. Portanto, quando desejamos o bem e o fazemos aos demais, alcançamos poder maior do que os que se ligam ao ódio e à tristeza, paixões que diminuem a potência de agir. Desse modo, podemos afirmar que quando cultivamos relações positivas com os outros, nos aproximamos da vida, ao passo que quanto mais presos estamos a afetos negativos, tanto mais nos aproximamos da morte. No capítulo VI da segunda parte dos *Pensamentos Metafísicos*, Spinoza apresenta uma primeira formulação sobre o que compreende por vida:

Por vida entendemos a força pela qual as coisas perseveram em seu ser. E, como aquela força é diversa das próprias coisas, dizemos propriamente que as próprias coisas têm vida. A força pela qual Deus persevera em seu ser não é nada além de sua essência, donde falarem muitíssimo bem os que chamam Deus de vida. (Espinoza, 2015, p. 237).

A importância da vida para a ética spinozana é central e multifacetada, refletindo-se em vários aspectos de sua filosofia. Epistemologicamente, a racionalidade e o entendimento estão diretamente relacionados a qualidade da vida, uma vez que viver bem envolve o uso da razão para compreender a realidade e agir de acordo com essa compreensão. A vida virtuosa é aquela em que a pessoa alcança um entendimento racional donexo causal da ordem necessária da natureza e, assim, vive em harmonia com ela. Esta busca pelo conhecimento e pela verdade

é essencial para a ética espinozista. No âmbito afetivo, Spinoza distingue entre diferentes tipos de afecções e afetos, que influenciam a nossa vida. Sendo ativos aqueles que derivam do entendimento, promovem a alegria e aumentam a nossa potência de existir; e passivos, aqueles que resultam da ignorância, podem levar à tristeza e à diminuição dessa potência. Assim, a ética espinozista valoriza os afetos que fortalecem a vida e a potência de existir. Com relação à liberdade, o holandês a compreende não como a ausência de restrições externas, mas como a capacidade de agir de acordo com a própria natureza racional. Esta liberdade é alcançada através do entendimento das leis da natureza e da necessidade que determina todos os eventos. Viver uma vida ética é, portanto, viver de acordo com a razão e aceitar a necessidade do mundo natural.

Note que não se trata de uma negação da morte – seria jocoso ignorar a finitude humana e ele jamais o fez. Mas, de atribuir a ela uma importância secundária em relação à vida. Ele não ignorou a morte, seu projeto ético exigia que seu foco fosse a vida, mais que isso, a vitalidade (vida + atividade = vida ativa). Veremos adiante como se forma a ideia de vitalidade e talvez consigamos compreender o porquê de Spinoza não admitir o desejo de matar a si mesmo.

O tema da finitude humana está presente na *Ética* desde a parte 1, quando Spinoza demonstra a natureza dos modos finitos (que também somos nós), mas aparece de forma determinante na parte II da mesma obra ao definir duração. Diz ele:

A duração é a continuação indefinida do existir. Explicação. Digo indefinida porque a duração não pode ser, de maneira alguma, determinada pela própria natureza da coisa existente, nem tampouco pela causa eficiente, a qual, com efeito, necessariamente põe a existência da coisa, mas não a retira. (Spinoza, 2013, p. 81).

Com isso, é possível compreender o homem como ser dotado de tempo indefinido, pois não há determinação necessária quanto ao fim de sua existência. Como dito em citação, a “causa eficiente (Deus) dá a existência, mas não a retira”, o que nos leva a conjecturar que a vida – isto é, duração, continuação indefinida do existir – é de nossa própria (ou inteira)

1 TIE § 9: “Pareciam tais males advir do facto de que toda a felicidade ou infelicidade consiste apenas na qualidade do objecto, ao qual aderimos por amor. Com efeito, jamais se levantarão contendas por um objecto que não se ama; não haverá tristeza por se perder, nem inveja por estar na pose de outrem; nem temor nem ódio; numa palavra, não haverá agitação de espírito: Tudo isso sobrevém com o amor das coisas perecíveis, como são aquelas de que acabamos de falar.”

responsabilidade (ou melhor, natureza), não esquecendo, é claro, do contributo das potências externas com as quais nos relacionamos permanentemente por sermos seres afetivos. Portanto, ao demonstrar a relação de imanência e necessidade (entendam necessidade aqui também como determinação) entre o produtor e seu produto, entre *natura naturans* e *natura naturata*, entre a Substância e seus modos, Spinoza não está tratando de predestinação, mas tão somente da ordem necessária (causal) das coisas, da realidade. A existência de Deus é dotada de uma continuação infinita. Os modos finitos não são causa de si mesmos, são causados por Deus ou, o que é o mesmo, pela natureza naturante já que pertencem a chamada natureza naturada e possuem existência limitada no tempo. Concluímos a partir disso, que mais que uma questão de tempo medido ou determinado a finitude humana, à luz do pensamento spinozano, é uma questão de potência.

Todas as coisas singulares são modos pelos quais a potência de Deus é exprimida de forma definida e determinada e por meio da qual existe e age. Na proposição 6 da parte III, da *Ética*, Spinoza introduz o conceito do *conatus* (termo latino que significa esforço) ao afirmar que: “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser.” (Spinoza, 2013, p. 173). A ideia do *conatus* é ampla e na *Ética* é caracterizado e demonstrado seu movimento nos indivíduos e, conseqüentemente, na natureza. O *conatus* é inerente à natureza dos modos finitos, sendo responsável pela força interna de autoconservação e autoexpansão. Equivalendo-se a uma força interna para existir e conservar-se na existência, este é um vigor interno que não se autodestrói, portanto, pode ser admitido com duração indeterminada até que causas exteriores mais fortes e mais poderosas o possam destruir. Enfim, cada modo finito, tem um impulso natural para continuar a viver e a se desenvolver de acordo com sua própria natureza. Logo, se não existe nela mesma nada que a possa destruir, todo seu esforço ocorrerá no sentido de se opor a tudo que ameace a sua existência.

O *conatus*, portanto, é a potência que determina individualmente todas as coisas singulares, podendo ora aumentar, ora diminuir conforme a maneira com que cada singularidade se relaciona com as outras singularidades, ao

tentar garantir sua existência. A intensidade do *conatus*, ou seja, da força de existir e agir, diminui se a singularidade for afetada de forma que seu *conatus* seja repellido, e aumenta se ela for afetada por singularidades que compõem sua potência de existir e agir.

Com isso, é possível considerar que a mente sofre grandes e constantes mudanças, através das quais se explicam a alegria², a tristeza³ e o desejo, designadas por Spinoza como as três emoções primárias e provedoras de todas as demais. Sendo a alegria a passagem da mente a uma perfeição maior e a tristeza a passagem da mente a uma perfeição menor. O desejo, por sua vez, é a própria essência do homem, concebido como determinado a fazer algo por algum afeto; é um apetite do qual se tem consciência. No que se refere à alegria esta é caracterizada pela presença de excitação e contentamento, enquanto a tristeza é caracterizada pela presença de dor e melancolia. Os afetos da excitação e da dor surgem quando o corpo é afetado parcialmente pela alegria e tristeza, respectivamente. Os afetos do contentamento e da melancolia, por sua vez, surgem quando o corpo é afetado na sua totalidade pela alegria e tristeza, respectivamente.

A natureza dos modos finitos é demonstrada ao longo da parte I da *Ética*. Nas partes II e III, ao tratar de um modo finito específico: o homem, Spinoza nos apresentará

2 De acordo com a definição geral dos afetos, localizada ao final da parte III da *Ética*: “2. A alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor a uma perfeição maior” (SPINOZA, 2013, p. 239).

3 De acordo com a definição geral dos afetos, localizada ao final da parte III da *Ética*: “3. A tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior a uma perfeição menor. Explicação. Digo passagem porque a alegria não é a própria perfeição. Pois se o homem já nascesse com a perfeição à qual passa, ele a possuiria sem ter sido afetado de alegria, o que se percebe mais claramente no afeto da tristeza, que é o seu contrário. Com efeito, ninguém pode negar que a tristeza consiste na passagem para uma perfeição menor e não na perfeição menor em si, pois o homem, à medida que participa de alguma perfeição, não pode se entristecer. Tampouco podemos dizer que a tristeza consiste na privação de uma perfeição maior, pois a privação nada é. A tristeza, entretanto, é um ato que, por isso, não pode ser senão o ato de passar para uma perfeição menor, isto é, o ato pelo qual a potência de agir do homem é diminuída ou refreada (veja-se o esc. da prop.11). De resto, omito as definições de contentamento, excitação, melancolia, dor, porque estão mais referidas ao corpo e não passam de espécies de alegria ou de tristeza.” (SPINOZA, 2013, p. 239-241).

as consequências necessárias da finitude⁴: [1] as ideias inadequadas, no conhecimento; [2] as causas inadequadas, na ação; [3] as paixões, na vida ético-psíquica.

As ideias inadequadas, são a privação de conhecimento claro e distinto, isto é, adequado. O perigo das ideias inadequadas consiste no fato de que a falsidade que elas produzem é tomada como verdade em si, de modo que concebemos como claras e distintas coisas que se apresentam à nossa imaginação, isto é, tomamos por entendimento uma imaginação confusa. A operação da mente que produz a ideia falsa – proveniente de quando afirmamos de alguma coisa algo que não esteja contido no conceito que dela formamos – revela o defeito da nossa percepção que nos faz produzir pensamentos ou ideias de algum modo mutilados e confusos.

As definições de causa adequada e inadequada⁵ compõem um conjunto de três definições que abrem a parte III da *Ética* e servem para construir a noção de afeto, situada num espaço teórico marcado pela distinção entre atividade e passividade. Para compreendermos nosso trânsito entre atividade e passividade, e o que isso implica em termos afetivos, Spinoza define, em primeiro lugar, o que significa uma coisa ser reconhecida como causa adequada ou inadequada de seus efeitos; em seguida, define o que significa ser ativo ou passivo; finalmente, define o que é um afeto. Ser uma causa adequada no que diz respeito a efeitos que podem ser compreendidos completamente, e não apenas parcialmente, a partir da sua única natureza ou essência, é agir como uma causa livre, somente pelas leis de sua natureza e independentemente de uma restrição externa (EIP17Cor2); e, inversamente, agir sob uma coação externa é expor-se a ser entendido como uma causa inadequada, à maneira da “coisa coagida” (*res coacta*) cuja noção foi introduzida na definição 7 da parte I da *Ética*.

Com relação às paixões no âmbito da vida ético-psíquica, como dissemos acima, a noção de afeto situa-se num espaço teórico marcado pela distinção entre atividade e passividade, esta

última apresenta-se quando somos conduzidos – a partir de um movimento extrínseco – pelas paixões. As paixões são afetos proeminentes – se comparado às ações – na vida imaginativa. Não sendo vícios nem pecados, nem desordem nem doença, Spinoza as considera efeitos necessários por sermos uma parte⁶ finita da natureza em relação com um número ilimitado de outras [partes] que, mais numerosas e, portanto, mais potentes e do que nós, exercem sobre nós a sua potência⁷. A paixão como consequência necessária da finitude guarda relação direta com as duas outras que vimos anteriormente, pois a causa principal dessa passividade natural é a nossa incapacidade (enquanto somos tomados e dirigidos pelas paixões) de conhecer – portanto, nossa produção de ideias inadequadas – a verdadeira causa das coisas, sendo conduzidos cegamente pelo mundo, buscando encontrar satisfação no consumo e apropriação das imagens das coisas, dos outros e de nós mesmos, eis a vida imaginária. Na paixão somos causas inadequadas de nossos apetites, isto é, somos apenas parcialmente causa do que sentimos, fazemos e desejamos, pois a causa mais forte e poderosa do que a interioridade causal corporal e psíquica é externa. Desta última consequência necessária da finitude, o efeito mais expressivo que temos na vida ético-psíquica é a servidão. A servidão resulta das paixões ou afetos passivos e ocorre quando alguns afetos predominam sobre outros em certas circunstâncias. Estar passivo significa que a nossa existência, nossos desejos e pensamentos são moldados e determinados por imagens externas que os causam em nós. A servidão acontece quando a força interna do *conatus* se enfraquece sob a influência de forças externas, levando-nos a nos submeter a elas enquanto acreditamos que as controlamos. Spinoza define essa condição como alienação, onde o indivíduo passivo-passional é dominado

6 EIVP2: “Padecemos à medida que somos uma parte da natureza, parte que não pode ser concebida por si mesma, sem as demais”.

7 Esta afirmação é evidente pelo axioma da parte IV da *Ética* em que Spinoza afirma: “Não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte. Dada uma coisa qualquer, existe uma outra, mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída”. Tal axioma fundamenta a demonstração da proposição 3 da mesma parte: “A força pela qual o homem persevera no existir é limitada e é superada, infinitamente, pela potência das causas exteriores”.

4 Cf. Chauí, M. Ser Parte e Ter Parte – Liberdade e Servidão na *Ética* IV. Discurso (22), 1993: 63-122.

5 “Chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Chamo de causa inadequada ou parcial, por outro lado, aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só” (EIIIDef1)

por causas externas e está sob a jurisdição de outros (*alterius juris*). Nesse estado, não reconhecemos o poder externo que nos controla, mas o desejamos e nos identificamos com ele.

DESEJO

Dito isto, chegamos à nossa temática central, a saber, a impossibilidade de desejar matar a si mesmo. Antes de prosseguirmos, é importante destacarmos dois pontos: 1º) ao tratar do tema da morte Spinoza não se refere a qualquer tipo de morte, mas de um tipo particular, a morte deliberada: o suicídio; 2º) desejo (*cupiditas*) é definido de modo bastante peculiar, referindo-se à identificação do que é bom, leia-se útil (útil é tudo aquilo que colabora para a manutenção da existência).

O desejo (ou apetite), situa-se, no sistema spinozano, ao lado da alegria e da tristeza como figura primária da afetividade. Spinoza menciona o desejo na proposição 9 e na definição dos afetos 1 da parte III da *Ética*, e a alegria e a tristeza nos escólios da proposição 11 e nas definições dos afetos 2 e 3 da mesma parte.

Na proposição 9 da parte III, há uma primeira elaboração da definição de desejo, segundo a qual ele é

[...] o apetite juntamente com a consciência que dele se tem. Torna-se, assim, evidente, por tudo isso, que não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apetecemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apetecê-la, por desejá-la, que a julgamos boa. (Spinoza, 2013, p. 177).

Isto porque a mente esforça-se por perseverar em seu ser e está consciente deste esforço, quer enquanto tenha ideias adequadas (claras e distintas) quer enquanto tenha ideias inadequadas (confusas). A mente toma consciência de si a partir das afecções do corpo (EIIP19), pois este é o seu objeto formal (EIIP13). Nesse sentido, qualquer ideia que exclua a existência do nosso corpo será contrária à nossa mente, pois o que é primordial a ela, o que constitui a sua essência é o esforço por afirmar a existência do nosso corpo. Se a mente toma consciência de si a partir das afecções do corpo, sua existência depende da existência de seu corpo, se o corpo deixa de existir a mente também deixa de existir (EIIP11S). Há uma identificação entre *conatus* e desejo como

essência do homem, pois ambos consistem no esforço para perseverar na existência e este esforço ocorre em dois sentidos, tanto de aproximar-se de tudo o que converge para a perseveração na existência e aumento da nossa potência, quanto de repelir tudo o que lhe seja contrário. Isso explica o que é afirmado nas linhas finais dessa primeira definição de desejo (“não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apetecemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apetecê-la, por desejá-la, que a julgamos boa”), ora, se o nosso esforço direciona-se sempre no sentido de manter a nossa existência, este esforço é anterior a qualquer julgamento frio e desconectado da realidade psicofísica. É importante lembrar que a noção de desejo elaborada pelo autor da *Ética* refere-se ao corpo e a mente simultaneamente.

O desejo é a primeira figura do afeto isolada e identificada por Spinoza durante sua dedução racional da afetividade e sua natureza é dupla, podendo ser tanto inconsciente (apetite) quanto consciente (desejo, propriamente). Podemos referir-nos imediatamente à definição sumária dada no início da lista de definições de afetos apresentada ao final da parte III, esta definição explica claramente esta natureza dual do desejo:

Dissemos, anteriormente, no esc. da prop. 9 que o apetite⁸ é o desejo juntamente com a consciência que dele se tem, e que o apetite é a própria essência do homem, enquanto determinada a agir de maneira que contribuem para a sua conservação. Entretanto, no mesmo esc., também observei que, quanto a mim, não reconheço, na verdade, qualquer diferença entre o apetite humano e o desejo. Com efeito, *quer esteja o homem consciente de seu apetite ou não, o apetite continua, entretanto, único e idêntico*. Por isso, para não parecer que incorria em uma tautologia, não quis explicar o desejo pelo apetite, mas procurei dar-lhe uma definição que abrangesse todos os esforços da natureza hu-

8 Na tradução da *Ética* (Spinoza, Benedictus de. *Ética Demonstrada em Ordem Geométrica*. 3. ed. Bilingual: latim/português. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.) utilizada nesta pesquisa há uma inversão na ordem empregada entre os termos “apetite” e “desejo”. A referida tradução afirma: “o apetite é o desejo juntamente com a consciência que dele se tem”; e a afirmação de Spinoza é: “o desejo é o apetite juntamente com a consciência que dele se tem”, do original: “*cupiditatem esse appetitum cum eiusdem conscientia*”.

mana que designamos pelos nomes de apetite, vontade, desejo ou impulso. Com efeito, poderia ter dito que o desejo é a própria essência do homem, à medida que esta é concebida como determinada a agir de alguma maneira, mas de uma tal definição (pela prop. 23 da P2) não se seguiria que a mente pudesse estar consciente de seu desejo ou apetite. Foi necessário, pois, para envolver a causa dessa consciência (pela mesma prop.) incluir, *enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, etc.* Com efeito, por afecção da essência humana compreendemos qualquer estado dessa essência, quer seja inato ou adquirido, quer seja concebido apenas pelo atributo do pensamento ou apenas pelo da extensão, quer, enfim, esteja referido, ao mesmo tempo, a ambos os atributos. Compreendo, aqui, portanto, pelo nome de desejo, *todos os esforços, todos os impulsos, apetites e volições do homem, que variam de acordo com o seu variável estado e que, não raramente, são a tal ponto opostos entre si que o homem é arrastado para todos os lados e não sabe para onde se dirigir.* (Spinoza, 2013, pp. 237-239, grifos nossos).

Essa definição final do desejo demonstra que este sofre variações de acordo com o nosso variável estado, estado este que conduz o desejo ora pelo entendimento (consciente) ora pela imaginação (inconsciente), sem, no entanto, modificar sua natureza fundamental, isto é, obedecer sempre à lei fundamental do *conatus*. A versatilidade e instabilidade dos desejos humanos, que é o seu aspecto mais evidente, coincide com a permanência da natureza essencial do desejo que, em todas as suas formas, remete sempre para uma única fonte: o *conatus* ou tendência à perseverança no seu ser. Confirma-se, assim, a dupla determinação do desejo humano que o faz surgir simultaneamente de uma causa geral e de causas particulares. Todos os conflitos da vida emocional serão explicados a partir daí.

SUICÍDIO: UM DESEJO IMPOSSÍVEL

O desejo de autotransformação, advindo da compreensão da necessidade da própria natureza, torna possível que os homens, na medida de suas respectivas potências corporais e intelectuais, se esforcem por tornarem-se artífices de sua própria existência. Tornar possível esse modelo(artífice) de natureza humana proposto por Spinoza não é tarefa simples, pois deve-se levar em consideração que os homens nem sempre observam os preceitos

da razão. Por possuírem uma potência limitada estão sujeitos à ação de forças externas, que podem se tornar mais potentes que sua natureza, impedindo-os de alcançarem o que lhes é útil, mesmo que isso seja reconhecidamente positivo para eles. Isso ocorre porque, como surgem de causas externas, as paixões podem impedir que os seres humanos avaliem de forma clara e reconheçam o verdadeiro bem e a verdadeira utilidade, interferindo na própria atividade do *conatus* em busca do que lhes é útil. Em face disso, Spinoza (2013, p. 285) – citando Ovídio – afirma ser efeito da limitação da potência da razão sobre os afetos, o fato de que “*vejo o que é melhor e o aprovo, mas sigo o que é pior*”.

É na parte IV da *Ética* intitulada “Da Servidão Humana, ou Da Força dos Afetos”, que aparece nominalmente o tema do suicídio, situado no âmbito da servidão. A servidão é a impotência humana para dominar e contrariar os afetos. Assim, a equivalência proposta entre a situação de servidão e o domínio dos afetos nos mostra um traço característico da primeira: porque os afetos são estados da mente, a servidão envolve um conflito interno do homem consigo mesmo, ainda que as paixões sejam determinações da mente por causas exteriores. Ainda no prefácio Spinoza (2013, p.263) afirma: “[...] o homem submetido aos afetos não está sob o seu próprio comando, mas, sob o do acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior.”.

O agente acrático avalia todas as evidências disponíveis, considerando variáveis como regras morais, interesses pessoais e normas sociais predominantes. Ele conclui que uma determinada ação é preferível a outra, mas escolhe realizar a ação que, segundo seus próprios critérios imaginativos, é a pior. Se essa ação é intencional, então resulta de uma deliberação que a caracteriza como a melhor a ser feita. Isso conduz o agente a escolher, ao mesmo tempo, o que considera ser o melhor e o pior, resultando em uma evidente contradição.

Sendo a razão a via por meio da qual o homem pode desvencilhar-se das amarras da servidão, Spinoza (preocupado em se fazer entender pelo seu leitor) julga necessário apresentar seus ditames, nos dizendo que:

Como a razão não exige nada que seja contra a natureza, ela exige que cada qual ame a si próprio; que busque o que lhe seja útil, mas efetivamente útil; que deseje tudo aquilo que, efetivamente, conduza o homem a uma maior perfeição; e, mais geralmente, que cada qual se esforce por conservar, tanto quanto está em si, o seu ser. (Spinoza, 2013, p.287)

Como a virtude consiste em agir de acordo com as leis da natureza, podemos concluir que seu fundamento é o esforço para preservar o próprio ser, e que a felicidade reside na capacidade de manter essa preservação. A virtude deve ser desejada por si mesma, não havendo nada que lhe seja preferível ou mais benéfico para nós. Finalmente, aqueles que cometem suicídio têm um ânimo impotente e são completamente dominados por causas externas que contradizem sua natureza.

Sendo sempre externas as causas que levam à impotência humana, tornar-se potente significa isolar-se das relações? Poderíamos perguntar, a resposta seria certa: não. Além de seres de razão, somos seres afetivos, o que implica a impossibilidade de não afetarmos e não sermos afetados. Por afeto Spinoza (2013, p. 163) compreende

[...] as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções. Explicação. Assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão.

Segue-se disso que é totalmente impossível que não precisemos de nada que nos seja exterior para conservar o nosso ser, e que vivamos de maneira que não tenhamos nenhuma troca com as coisas que estão fora de nós. Existem, pois, muitas coisas fora de nós que nos são úteis e por isso devem ser apetecidas. Vemos, portanto, que o ganho de potência nada tem a ver com uma busca solitária, pelo contrário, está relacionada ao bom uso que cada um faz de sua afetividade. Trata-se, arrisco dizer, de um processo de reconciliação com os afetos e este se dá através do conhecimento das causas dos afetos. Spinoza é categórico ao afirmar que “nada é mais útil ao homem do que o próprio homem” (EIVP18S).

Ora, se o desejo é a essência atual do homem e se a essência humana consiste na

busca indefinida por sua conservação, como é possível desejar matar a si mesmo?

Seria uma contradição afirmar que o homem deseja matar a si mesmo, pois, conforme vimos, não existe nada na natureza humana que possa atentar contra sua própria existência. Talvez por ser sua obra magna uma ética voltada para a alegria (leia-se vida ativa), a pulsão de morte oriunda da própria natureza não é admitida por Spinoza, que prevê apenas três casos em que o suicídio pode ocorrer e em nenhum deles é pela necessidade da sua própria natureza, mas coagido por causas exteriores. Diz ele, no escólio da proposição 20 da parte IV da *Ética*:

Ninguém, portanto, que não seja dominado por causas externas e contrárias à sua natureza, descuida-se de desejar o que lhe é útil, ou seja, de conservar o seu ser. Quero, com isso, dizer que não é pela necessidade de sua natureza, mas coagido por causas exteriores, que alguém se recusa a se alimentar ou se suicida, o que pode acontecer de muitas maneiras. Assim, alguém se suicida coagido por outro, que lhe torce a mão direita, a qual, por acaso, segurava uma espada, obrigando-o a dirigi-la contra o próprio coração. Ou, se é obrigado, como Sêneca, pelo mandato de um tirano, a abrir as veias, por desejar evitar, por meio de um mal menor, um mal maior. Ou, enfim, porque causas exteriores ocultas dispõe sua imaginação e afetam o seu corpo de tal maneira que este assume uma segunda natureza cuja ideia não pode existir na mente (pela prop. 10 da P3). Que o homem, entretanto, se esforce, pela necessidade de sua natureza, a não existir ou a adquirir outra forma, é algo tão impossível quanto fazer que alguma coisa se faça do nada, como qualquer, com um mínimo de reflexão, pode ver. (Spinoza, 2013, p. 291).

Assim, ninguém pode desejar ser feliz, agir e viver bem sem, ao mesmo tempo, desejar ser, agir e viver. Desejo, em Spinoza, é uma potência ligada a vida, à sua autoconservação e autoexpansão. Tudo o que contraria a existência não pode ser oriundo do desejo, uma vez que este só apetece o que lhe é útil. Podemos apetecer inúmeras coisas, boas ou más, mas se desejamos, é bom para nós. O suicídio dá fim a vida, contraria todos os esforços para se manter na existência. A vontade de matar a si mesmo revela o estado impotente em que se encontra um indivíduo, não digo minimamente impotente, mas maximamente impotente. Seria

como que um profundo estado de melancolia, extremamente perigoso e ameaçador a vida, causado necessariamente, conforme vimos, por forças externas mais fortes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O suicídio, analisado a partir do pensamento de Spinoza, jamais será proveniente do desejo de um indivíduo livre, mas do desejo equivocadamente despertado, por coação, de um indivíduo em estado de servidão. Quando dominados pelas paixões, os seres humanos podem ser levados a tomar decisões contrárias ao seu bem-estar, mas isso resulta da impotência da razão sobre os afetos.

Em última análise, a reflexão de Spinoza sobre o suicídio nos leva a entender que, para ele, a verdadeira liberdade está em viver de acordo com a razão, buscando sempre o que é útil e positivo para a conservação da existência. O suicídio, visto sob essa luz, é uma impossibilidade lógica e prática, uma vez que contraria o esforço fundamental de todo ser humano de perseverar na existência. Assim, Spinoza nos oferece uma visão de vida focada na racionalidade, na busca do conhecimento e na harmonia com a natureza, enfatizando a importância da vitalidade e da atividade na existência humana.

REFERÊNCIAS

CHAUÍ, Marilena. **Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

DELBOS, Victor. **O Espinosismo.** Tradução de Homero Silveira Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

ESPINOSA, Bento. **Princípios da Filosofia Cartesiana e Pensamentos Metafísicos.** Tradução de Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

ESPINOSA, Bento. **Tratado da Reforma do Entendimento.** Tradução de Abílio Queirós. Edição bilíngue. Lisboa, Edições 70, 1969.

MOREAU, Pierre-François; STEENBAKKERS, Piet. **Œuvres – IV ÉTHIQUE.** Paris: Presses Universitaires de France, 2020.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética - Demonstrada em Ordem Geométrica.** 3. ed. (Bilíngue: latim/português); Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

