

Janeiro, Imago Editora, 1976.

7. \_\_\_\_\_. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade.. Obras completas*. Vol. VII. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1976.
8. GALENO. *Exhortación al aprendizaje de las artes, sobre la mejor doctrina, el mejor médico es también filósofo, sobre las escuelas, a los que se inician*. Madrid, Editorial Coloquio, 1987.
9. GIRGIS, M.. *Just how smart is Prozac?* St. Louis, Warren H. Green, Inc., 1995.
10. HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo, Edições Loyola, 1992.
11. HIPPOCRATES. *Maximes et pensées*. Paris, Éditions André Silvaire, 1964.
12. \_\_\_\_\_. *Corpus Hippocraticus*, I-V, edição G.P.Gould, The Loeb Classical Harvard University Press, Cambridge, 1995.
13. \_\_\_\_\_. *Tratados hipocráticos*. Madri, Alianza Editorial, 1996.
14. JOÃO, Mauro Ivan. *Depressão: síndrome da dependência psicológica*. São Paulo, Epu, 1987.
15. LAPLANCHE, J. e Pontalis, J.-B. *Vocabulário da psicanálise*. 4ª. edição. São Paulo, Martins Fontes, 2001.
16. LASCH, C. *A cultura do narcisismo*. Rio de Janeiro, Imago Editora, 1983.
17. THAMER, E, *Problema XXX, I Notas*, in *A dor de existir*. Rio de Janeiro, Kalimeros, 1997.

#### NOTAS:

- 1 - Em português, *acedia* é traduzida por: tristeza, indolência, preguiça, negligência, desleixo, langor, abatimento.
- 2 - Não faremos distinção entre melancolia e depressão, uma vez que não há discriminação destes termos na obra de Freud.
- 3 - Para este tema ver também Chauí-Berlinck, L. *Melancolia: rastros de dor e perda*. São Paulo, Editora Humanitas/ AAT, 2008.
- 4 - Segundo o dicionário de Psicanálise de Laplanche e Pontalis, neurose narcísica é uma expressão que “encontramos nos escritos de Freud para designar uma doença mental caracterizada pela retirada da libido sobre o ego. Opõe-se assim às neuroses de transferência” (Laplanche 15, p. 312).
- 5 - Para maior esclarecimento ver: Chauí-Berlinck, L. *Melancolia: rastros de dor e perda*. São Paulo, Editora Humanitas/ AAT, 2008.

---



---

## Espinoza e a tradição melancólica

---



---

Marcos F. de Paula\*

**Resumo:** Desde o *Problema XXX*, atribuído a Aristóteles, uma longa tradição de filósofos, artistas e escritores vê a melancolia como afeto positivo ligado ao “homem de gênio” e à criação intelectual em geral. Do ponto de vista da teoria dos afetos de Espinoza, o problema da melancolia coloca um outro: como é possível que de uma tristeza profunda possa nascer a atividade intelectual, artística, literária? Toda atividade é uma produção, uma alegria, aumento da potência de agir e pensar: como ela poderia nascer da melancolia? Nossa hipótese é que o problema se explica pela “alegria eufórica”, a outra face da melancolia, que nasce como reação do desejo contra a própria tristeza. Por ser *alegria*, afasta a tristeza profunda; mas por ser *eufórica*, mantém o “melancólico” preso à sua própria doença. Assim, a reação não cura o “doente” de seu “mal”, o mantém num círculo interminável de euforia e estado melancólico.

**Palavras-chave:** melancolia, criação, alegria, euforia, desejo.

*La mélancolie n'est que de la ferveur retombée*

André Gide<sup>1</sup>

### I. O problema da melancolia

Há uma antiga e longa tradição de filósofos, artistas, escritores, poetas e músicos, que vê na melancolia, enquanto afeto de tristeza, um fator positivo capaz de impulsionar as produções artísticas, filosóficas, científicas, literárias e até mesmo as grandes ações políticas. Nós conhecemos a pergunta de Aristóteles (ou do Pseudo-Aristóteles<sup>2</sup>) no *Problema XXX*: por que afinal todos os que foram homens de exceção, figuras excepcionais, seja em filosofia, artes, poesia ou política, foram também menifestamente melancólicos? O Filósofo cita vários exemplos, como Heráclito, Lisandro, Ajax, Belerofonte, Empédocles, Platão e Sócrates “e muitos outros entre as pessoas ilustres (Aristóteles 1, 953a10-27, p.84-85), como de resto o próprio Aristóteles será citado na posteridade como um exemplo de grande gênio melancólico.

---

\* Doutorando em Filosofia na USP e bolsista da Fapesp.

A pergunta do *Problema XXX*, do ponto de vista da teoria espinosana dos afetos, coloca um outro problema. Em Espinosa, a tristeza é definida justamente como o ato no qual nossa potência de agir é diminuída ou contrariada, e a melancolia é uma espécie de tristeza (*E III AD 3 e expl.*)<sup>3</sup>. Se a melancolia proporciona de algum modo o aumento da capacidade produtiva – intelectual, artística etc. – então seria forçoso admitir que um certo tipo de tristeza proporciona alegria, isto é, o aumento da potência. Mas a melancolia pode ser vista como uma tristeza profunda, já que, segundo a definição de Espinosa, nela a “potência de agir do corpo se encontra absolutamente diminuída ou contrariada” (*E IV 42 dem*). Como então, desse estado de profunda incapacidade de agir, pode emergir o seu oposto, o poder das grandes ações, a virtude dos “gênios”? Ou em termos mais simples: como de um estado de tristeza em que nossa capacidade de agir e pensar encontra-se completamente diminuída ou contrariada, em que todas as partes do nosso corpo encontram-se igualmente afetadas de tristeza, como desse estado afetivo pode nascer um aumento dessa capacidade, a alegria? Que melancolia é essa?

## II. Nascimento e renascimento da tradição

Na Grécia do século V a.C., alguns acreditavam que o corpo humano era constituído de uma única substância que mudaria conforme as circunstâncias. Hipócrates e seus seguidores, porém, afirmavam, contra essa crença, que o corpo humano era constituído essencialmente por quatro humores ou líquidos orgânicos: sangue, bilis amarela, fleugma e bilis negra, esta última sendo a responsável pelo estado de melancolia. Resumindo no *Corpus hipocrático* a teoria dos quatro humores, Políbio afirmava: “Quando esses humores não saem, nem por excesso nem por falta da justa medida, o homem está em pleno vigor” (Políbio *in* Hersant 7, p.511). A saúde dependia então do equilíbrio ou *temperamento* dos humores. Mas não só: os humores, sendo elementos constitutivos do corpo humano, eram responsáveis também pela *natureza* do corpo, de tal modo que sem eles não haveria a própria vida (Políbio *in* Hersant 7, p.512-13). Assim, o estado e a natureza de um corpo equilibrado dependia do equilíbrio dos quatro humores.

No *Problema XXX, I*, contudo, essa “teoria dos humores” legada por Hipócrates sofrerá uma importante alteração, e desde então inúmeras reinterpretações da “doença”

surgiram, constituindo uma verdadeira tradição da melancolia, todas elas baseadas na leitura aristotélica. De fato, a bilis negra, aí, será vista ela mesma como uma “mistura”, um temperamento, podendo-se então falar da “boa” e da “má” melancolia, segundo a condição atual da “mistura”<sup>4</sup>. Considerada uma mistura de frio e calor, a bilis negra poderia assim se tornar ora muito quente, ora muito fria, embora ela fosse fria por natureza (Aristóteles 1, 954a12-3, p.93). Desse modo, em excesso e fria ela produziria apoplexia, torpores, *athymias* (tristeza), preguiça ou pânico; mas quente e em excesso, embora pudesse produzir “*éruptions d’ulcères et autres maux de cette espèce*”, a bilis negra produziria a “*euthymia* acompanhada de cantos, dos acessos de loucura”, mas também uma certa exaltação (*manikoi*), tornando seus portadores “dotados” e “inclinados ao amor”, embora eles pudessem ser “facilmente levados pelos impulsos e desejos” (Aristóteles 1, 954a20-30, p.95)<sup>5</sup>.

A relação entre melancolia e genialidade, para Aristóteles, poderia ser explicada pelo lugar em que se encontra o calor da bilis no corpo. Como lemos no *Problème XXX*, “... muitos, pelo fato de o calor se encontrar perto do lugar do pensamento”, seriam afetados de “doenças da loucura e do entusiasmo”: daí a inspiração dos “homens excepcionais” (Aristóteles 1, 954a32-7, p.97)<sup>6</sup>, se a mistura da bilis fosse própria de sua natureza (e não um acidente, como os estados provocados pelo vinho, por exemplo). Mas somente aqueles em que o calor da bilis não é excessivo nem pouco, embora fossem certamente melancólicos, seriam em geral pessoas mais sensatas, menos bizarras e de destaque, seja em política, em artes ou em filosofia (Aristóteles 1, 954b3, p.97). Era portanto à presença maior ou menor da “mistura” (temperamento) da bilis negra que Aristóteles atribuía a qualidade do “espírito” ou inteligência de cada um: “...os que só têm uma pequena parte de uma tal mistura são medianos, enquanto que os que dela têm uma grande quantidade são já diferentes da maior parte da gente” (Aristóteles 1, 954b26-26, p.99). Mas entre os próprios melancólicos haveria diferenças pertencentes ao grau de concentração da bilis negra: se grande, seus portadores seriam melancólicos aos extremos (e portanto propriamente doentes); se atenuada, eles seriam “homens excepcionais”<sup>7</sup>. Com Aristóteles, assim, pode haver a boa melancolia dos grandes homens, dos homens de exceção.

Era toda uma tradição interpretativa que estava sendo fundada aí. A melancolia será vista desde então como causa e efeito dos homens excepcionais (poetas, filósofos,

artistas, políticos...). É verdade que a tese não fará muito sucesso entre os estóicos. Em Sêneca, por exemplo, a melancolia não é vista com bons olhos e ele sequer faz referência à bÍlis negra, nem usa o termo *melancolia*; fala antes em *taedium vitae*, que é um *desgosto pela vida*. Como afirma Hersant, tal desgosto, “... essa instabilidade da alma, o estóico deve extirpá-las (...): só a sabedoria assegura a saúde da alma” (Sêneca, *De la tranquillité de l'âme*, in Hersant 7, p. 541). É verdade também que na Idade Média, onde era chamada *acédia* ou *acídia* (*akadia*), a melancolia, como nos lembra Moacyr Scliar, é antes de tudo *indiferença*, doença própria dos solitários e sua causa era o demônio; além disso, o portador da acédia era tido como aquele que foi abandonado por Deus, porque cometera um pecado capital<sup>8</sup>, seu desgosto pela vida sendo o mesmo que um desgosto por Deus (Scliar 9, p.75).

No Renascimento, entretanto, a interpretação aristotélica será retomada, e ganhará novos e maiores ímpetus. Como lembrou Jean Starobinski, o Renascimento foi a “era de ouro” da melancolia: “Sob a influência de Marsílio Ficino e dos platônicos de Florença”, afirma o autor, “a melancolia-temperamento aparece como o apanágio quase exclusivo do poeta, do artista, do grande príncipe, e sobretudo do verdadeiro filósofo” (Starobinski, *J.Histoire du traitement de la mélancolie, des origines à 1900*, in Hersant 7, p. 571). Ele mesmo um melancólico, Ficino considerava que os melancólicos “mostram às vezes um gênio tão superior que se os diria menos humanos que divinos”<sup>9</sup>, e dará vários conselhos aos “homens de cultura”, não para extirpar a doença (o que equivaleria a eliminar a “causa” da genialidade), mas para tirar dela o melhor proveito” (Starobinski in Hersant 7, p.571). Mas Ficino, ao oferecer uma explicação de como a bÍlis negra favorece a genialidade do “homem de cultura”, irá modificar sensivelmente a teoria aristotélica. No *Problema XXX*, a própria mistura da bÍlis negra é inconstante, como inconstantes são tanto as doenças que ela causa quanto o próprio melancólico. Com Ficino, a bÍlis negra deixará de ser instável para se tornar “um humor estável e consistente”<sup>10</sup>. Entre os fatores que fazem com que a bÍlis negra favoreça o intelectual<sup>11</sup>, o “homem excepcional”, o “gênio”, está o fato de que ela produz espÍritos sutilÍssimos, que são “mais quentes”, e cujos movimentos são “ágeis” e sua ação, “vigorosa”. Ora, como estes “espÍritos”, diz Ficino,

...emanam continuamente de um humor estável e consistente, eles

podem durar bastante. Forte com um tal apoio, nossa alma põe mais vigor em questionar, mais perseverança em buscar; ela descobre facilmente o que ela procura, ela percebe claramente, discerne com clareza e retém por longo tempo o que ela discerniu (Ficino, *De vita triplici*, in Hersant 7, p. 583, tradução nossa).

Com Ficino, portanto, a melancolia, sendo natural e podendo ser boa, comporta ainda um elemento de estabilidade<sup>12</sup>, o que é um fator a mais na consideração da melancolia como afeto positivo em sua relação com o conhecimento, as artes e a cultura.

### III. Flutuação do ânimo e produção melancólica: a explicação freudiana

A influência de Ficino será marcante. *A Melancolia I*, de Albert Dürer (voltaremos a ele), por exemplo, foi elaborada num contexto de forte presença das idéias de Ficino. E em sua obra *Anatomia da Melancolia*, de 1621, Robert Burton citará Ficino várias vezes<sup>13</sup>. Nos séculos seguintes, diversas obras, em todas áreas, não deixarão de voltar ao tema da melancolia e sua ligação com a atividade intelectual. Mas se (voltemos ao nosso problema) a melancolia é uma profunda tristeza, uma completa diminuição da potência de agir e pensar, como quer Espinosa, como então explicar a “produtividade” intelectual e artística dos próprios melancólicos?

Ocorre que, nessa que poderíamos chamar de *melancolia dos intelectuais*, não é apenas Saturno que rege o comportamento melancólico: Mercúrio também exerce sua influência. Pelo menos desde o século XVIII, sobretudo com Jean-Etienne Esquirol (1772-1849), a melancolia vai ser caracterizada propriamente como doença acompanhada do seu lado reverso, a *mania*. A partir daí Saturno não estará mais desacompanhado de Mercúrio como o seu lado maligno<sup>14</sup>. Os estudos da medicina, contudo, caminharam sempre ao lado das teorias filosóficas sobre a melancolia. Será somente a partir do século XX, com o avanço da psiquiatria e da psicanálise, que as explicações médicas gozarão de maior prestÍgio e legitimidade na explicação da melancolia enquanto doença. Que a melancolia tem quase sempre como correlato a euforia, que a “mania” (*manikoi*) segue-

se quase sempre à “depressão”, não é algo raro nem difícil de ser observado nos casos concretos com que por vezes nos deparamos. A melancolia parece ser de fato um estado de ânimo “bipolar”, para usar um termo atual, em que o sujeito oscila da mania à depressão. Eis aí um indício do que está de fato em jogo na relação entre melancolia e produção intelectual (artes, literatura, filosofia etc.): a produção melancólica pode ser vista como o lado “maníaco” do “doente” que busca o “remédio” para o seu mal; mas o “remédio” é, por assim dizer, ingerido em doses tão excessivas, que acabam por fazer retornar o mal que pretendia extirpar.

Não se pode negar, certamente, a diferença entre a “depressão profunda”, como a que é comum em nossos dias, e essa que estamos chamando de “melancolia dos intelectuais”. As diferenças, no entanto, são antes de grau que de essência. A definição de Espinosa poderia ser aplicada a todos os tipos de melancolia, que no entanto se diferenciam pela profundidade da tristeza envolvida na situação. Em todo caso, também não se pode igualmente negar que, em muitos casos, o comportamento do intelectual melancólico envolve essa bipolaridade ou, como diria Espinosa, essa “oscilação do ânimo” entre alegria eufórica e tristeza profunda, assim como o comportamento do depressivo normal é às vezes (mas nem sempre) acompanhado dessa oscilação entre mania e a depressão.

Freud, em *Luto e Melancolia*, tentou explicar esse estado maníaco como fenômeno indissociável do estado melancólico (Freud 5). Seria difícil entrar nos meandros das explicações e hipóteses freudianas para o problema; não só por falta de espaço, mas porque a complexidade do próprio texto nos obrigaria a adentrar o terreno próprio da psicanálise, afastando-nos do nosso assunto. No entanto, precisamos assinalar alguns pontos da análise.

No luto, afirma Freud, o mundo torna-se “pobre e vazio”, mas na melancolia é o próprio eu que já não tem qualquer valor ou sentido. Enquanto no luto perde-se um objeto exterior, na melancolia, o “objeto” perdido é, num certo sentido, o próprio eu. Isso ocorre devido a um complexo processo de identificação com o objeto amado perdido, assim como toda uma relação de ambivalência, isto é, de amor e ódio ao objeto.

Segundo Freud, no luto é realizado um trabalho pelo qual se busca reconstituir a realidade da coisa perdida. A dor profunda da perda é trabalhada de tal forma que a pessoa se mantém em ligação com a realidade – salvo nos lutos patológicos, em que a pessoa

cai na “psicose de desejo alucinatório”. Sem nos determos nos meandros desse processo, o importante é frisar que, ao fim do “trabalho de luto”, afirma Freud, “o eu torna-se novamente livre e não inibido”, isto é, sua libido encontra-se liberada para ser investida num outro objeto. O que torna esse processo possível é que, em muitos casos, no luto nada do que se perdeu é inconsciente e tudo é feito para manter uma ligação entre a realidade da coisa que já não existe e o próprio real em que está aquele que perdeu (Freud 5, p.265-266). Na melancolia, porém, embora se esteja consciente de que se perdeu algo, não se sabe o que de fato se perdeu, pois a perda se passaria no nível do “inconsciente”. É por isso que, enquanto o trabalho de luto se faz sobre coisas reais externas ao eu (guardar com todo cuidado e carinho, por exemplo, as roupas do ente amado falecido), na melancolia o trabalho concentra-se sobre o próprio eu. Mas quando o eu volta-se para si mesmo, em sua relação com o objeto amado, tem-se uma *regressão da libido*. Em *Para introduzir o narcisismo*, Freud afirma que o princípio do narcisismo governa as nossas primeiras escolhas de objeto: “As primeiras satisfações auto-eróticas são vividas junto com as funções vitais servindo à autoconservação” (Freud 6, p.231). Nossos primeiros desejos, portanto, referem-se antes de tudo à satisfação das necessidades de autoconservação do corpo. Mas tais necessidades são satisfeitas junto ao corpo da mãe ou de qualquer um que cumpra suas funções; nossos “primeiros objetos sexuais” são também “portanto em primeiro lugar” a “mãe ou seu substituto”. Assim, nossos primeiros objetos de desejo são o próprio eu e a mãe. É o que Freud chama de “narcisismo primário”, o qual pode vir a “se exprimir de maneira dominante”, mais tarde, na vida adulta, em nossas “escolhas de objeto” (Freud 6, p.231): neste caso, temos uma “regressão da libido”, um voltar-se do eu sobre si mesmo, e Freud sugere ser esta a situação afetiva do melancólico, o que explicaria o fato de o trabalho para superar a perda concentrar-se no próprio eu.

Neste trabalho, porém, o eu encontra-se identificado ao objeto amado: é uma estratégia do próprio eu para manter em si mesmo o objeto amado que foi *realmente* perdido. Essa “regressão da libido”, esse voltar sobre si, vai trazer para o “eu”, entretanto, todos os defeitos negativos do objeto. E é assim que o eu vai se desprezar, menosprezar-se, fazer-se mil e uma injúrias. De onde a ambivalência na relação com o objeto amado perdido: de um lado, trabalha-se para não perdê-lo, identificando-o a si mesmo; de outro, deseja-se abandoná-lo, e no limite destruí-lo, pois que seus defeitos, através do processo

de identificação, encontram-se no próprio eu. É uma luta, é um combate, em que o eu pode vir a “triumfar” sobre o objeto: e é neste caso que ocorre o estado de mania, o qual sobrevem a um processo doloroso, em que o eu – que lutava consigo mesmo lutando ao mesmo tempo contra e a favor do objeto perdido, tentando livrar-se dele e ao mesmo tempo mantê-lo em si – vê-se agora livre do objeto, “triumfa” sobre ele, vindo a “gozar da satisfação de se reconhecer o melhor, como superior ao objeto” (Freud 5, p.279). É nesse estado de ânimo que o eu se vê liberado para fazer investimentos sobre todo e qualquer objeto, o que na prática se mostra como uma disposição fora do normal para realizar mil e um projetos, para fazer mil coisas, às vezes ao mesmo tempo. O sujeito melancólico, no seu estado de mania, é então “produtivo”.

#### IV. Desespero e otimismo

Essas famosas lições de Freud sobre a melancolia apresentam certamente pontos discutíveis, sobretudo quanto à difícil explicação da passagem do estado depressivo próprio da melancolia ao estado maníaco. Mas nós podemos, a partir delas, concluir que o estado maníaco que se alterna com o estado depressivo da melancolia é a contrapartida de um *eu* que se perdera, que se menosprezara, sentindo-se completamente impotente, mas que, tendo conseguido “triumfar” sobre o objeto, vai se reafirmar, porém no outro extremo. A uma negação excessiva de si segue-se uma auto-afirmação igualmente excessiva, para compensar a relação dolorosa que ele mantinha com o objeto perdido. Essa auto-afirmação excessiva manifesta-se em sua dedicação eufórica e voraz ao trabalho. E porque sua auto-afirmação é excessiva, o maníaco é orgulhoso: por amor de si, ele se estima além da medida (*E III AD 28*). Sente-se capaz de tudo, sente-se um gênio, um homem excepcional, um grande artista, *un grand savant*. Mas por isso mesmo ele solicita de si e do mundo exterior mais do que é possível obter. Ora, a realidade, mais cedo ou mais tarde, acaba por mostrar sua face. E o maníaco descobre então que ele mesmo e os objetos que ama não podem cumprir as promessas que ele *imaginava*: seus bens não têm tanta importância assim, sua arte não alcança o belo absoluto, seu conhecimento não chega à verdade absoluta. Em a *Melancolia I*, por exemplo, Dürer nos mostra um personagem rodeado de objetos que simbolizam a busca do conhecimento, mas aos quais

ele não parece dar importância, ou antes se interroga sobre sua real utilidade. Seu rosto apoiado na mão não deixa de ser o gesto simbólico do *savant fatigué* que se pergunta para quê, afinal, serve tudo aquilo. É de resto um personagem bastante representativo de uma época em que o desenvolvimento do conhecimento é promissor, mas também confuso, a astronomia misturando-se à astrologia, a matemática à numerologia, a filosofia à teologia, a química à alquimia..., desenvolvimento que portanto não consegue apontar para uma direção certa e segura, não consegue mostrar sua própria utilidade, nem cumprir suas promessas, mostrando assim a impotência daquele que imaginava poder tirar de si e deles mais do que ele e eles realmente podiam proporcionar<sup>15</sup>. Mas oscilando da euforia à dor, e desta àquela, o melancólico pode chegar ao ponto de não mais suportar a *fluctuatio animi*, essa flutuação do ânimo que ora faz dele um ser “menos humano do que divino” – a euforia, a soberba... –, ora o mostra como o mais desprezível, triste e impotente dos mortais – o abatimento, a abjeção. É assim que em muitos casos essa tensão, tendo atingido o seu limite, pode levar ao suicídio.

À *athymia* segue-se assim a *euthymia*, e vice versa: eis por que a melancolia produz artes e conhecimentos<sup>16</sup>. Não por si mesma, como veremos, mas como reação à dor, e através de uma euforia tão delirante quanto delirante era o estado melancólico. A tristeza, como todo e qualquer afeto, também produz seus efeitos. Mas no caso da melancolia, nós vemos o preço caro que ela cobra. Flutuação extrema do ânimo, ela leva o intelectual melancólico, ora a desesperar do trabalho de conhecimento em busca do verdadeiro ou da arte em busca do belo como inúteis, porque inatingíveis e sem sentido; ora a solicitar deles, num excesso de otimismo e auto-confiança, mais do que eles podem dar.

#### IV. Resistência à tristeza e amor à euforia : uma explicação espinosana

Não é difícil cairmos do alto das nossas ilusões. E quanto maior a ilusão, maior o tombo. Alegrias frágeis, aquelas proporcionadas pelos bens igualmente frágeis, tendem a durar muito pouco. E quanto maior o grau de heteronomia de nossa relação com elas, maior e mais provável o sofrimento. Que o melancólico passe da euforia ao

abatimento do ânimo não é portanto difícil de entendermos. Mais difícil, talvez, é explicar o caminho inverso. Como compreender a passagem do estado de ânimo triste – por vezes profundamente triste – ao estado de produção eufórica do melancólico? O próprio Freud, em *Luto e Melancolia*, não promete qualquer solução definitiva a esse difícil problema. Em termos espinosanos, o problema se coloca assim: como é possível passar de uma tristeza profunda à uma alegria eufórica? Como é possível que da impotência nasça *uma certa* potência?<sup>17</sup>

Desejo, alegria e tristeza são afetos primários, afirma Espinosa no escólio de III 11. São afetos originários; deles, e da composição entre eles surgem todos os outros (E III AD 48 expl., IV 59 scol.). Um desejo, por exemplo, pode nascer da alegria ou da tristeza. O estado de ânimo eufórico do melancólico – é a nossa hipótese – parece ser um afeto de alegria nascido da força do desejo que reage e resiste à tristeza. Na proposição 18 da Parte IV da *Ética*, Espinosa afirma que um desejo que se origina (*oritur*) da alegria “(...) é mais forte, *sendo iguais as outras condições [coeteris paribus]*, do que o Desejo que se origina da Tristeza”<sup>18</sup>. Na demonstração dessa proposição, Espinosa afirma que “(...) a força do desejo que se origina da alegria deve ser definida pela potência humana e ao mesmo tempo pela potência da causa exterior (...)”, mas ele continua: “(...) porém a que se origina da tristeza deve ser definida só pela potência humana”. Entretanto, o que se pode deduzir da teoria dos afetos da Parte III é que, afinal, a alegria é a afirmação natural da existência, enquanto a tristeza é sua negação, não podendo ser definida por nossa própria essência. Por que então, no caso do desejo que nasce da tristeza, sua força deve ser definida apenas pela potência humana? Ocorre que estamos aqui no âmbito das relações do desejo com as causas exteriores. O desejo que nasce da alegria é reforçado pelo afeto de alegria porque há uma colaboração entre nosso próprio desejo e a causa exterior: o movimento essencial de afirmação da existência é aumentado ou reforçado num encontro com uma causa exterior que lhe é favorável; é o que Deleuze chamaria de um “bom encontro”, em que nós compomos com a causa exterior. Assim, a força do desejo neste caso explica-se não só pela potência humana mas também pela potência da causa exterior. No outro caso, há também relação do desejo com causas exteriores, mas não há composição da essência, não há reforço do desejo. Como é possível então que a força do desejo possa nascer da tristeza? Sendo a tristeza a negação do desejo, que é a

nossa essência, como uma força, qualquer que seja e em qualquer grau que se dê, pode nascer de algo que é por definição a passagem a uma força menor do que antes? Pois, com efeito, Espinosa nos fala de uma força do desejo que nasce ou se origina – *oritur* – da tristeza. A proposição 37 da Parte III nos ajuda a responder a questão. Ela enuncia: “O desejo originado por Tristeza ou Alegria, por Ódio ou Amor, é tanto maior quanto maior é o afeto”. No caso do afeto de alegria, já vimos que há favorecimento e aumento do desejo, o que vale também para o caso do amor, que é um tipo de alegria. Mas o que dizer da tristeza e do ódio? Na demonstração, Espinosa nos oferece enfim a resposta, porque ele nos descreve uma situação afetiva em que o desejo, não sendo favorecido pela tristeza, “*reage*” porém a ela, e isso na mesma proporção do afeto:

A Tristeza (pelo esc. da prop. 11 desta parte) diminui ou coíbe a potência de agir do homem, isto é, (pela prop. 7 desta parte) diminui ou coíbe o esforço pelo qual o homem se esforça para perseverar no seu ser; por isso (pela prop. 5 desta parte) ela é contrária a este esforço, e afastar a Tristeza é tudo para que se esforça o homem afetado de Tristeza. Ora, (pela def. de Tristeza) quanto maior é a Tristeza, tanto maior é a parte da potência de agir do homem à qual é necessário que se oponha; logo, quanto maior é a Tristeza, tanto maior é a potência de agir com que o homem se esforçará para afastá-la.

Contrária à nossa essência, por isso mesmo a tristeza faz surgir em nós um desejo por afastá-la, desejo que é tanto maior quanto maior é o afeto de tristeza. É desse desejo que Espinosa nos fala na proposição IV,18, um desejo que nasce como reação à tristeza, como resistência a ela. Enquanto desejo de perseveração na existência, ele não é reforçado pela própria tristeza, que lhe é contrária; portanto, o esforço originado dela não se explica por ela (ela não é sua causa), mas somente pela força interior, por nossa própria essência. A força do desejo que tem origem sob a condição afetiva de tristeza é assim uma força de reação e resistência a esta mesma tristeza. É por isso que esse desejo, em igualdade de circunstâncias, é menor do que o desejo originado da alegria, pois neste último caso a força do desejo é favorecida e aumentada pelo afeto de alegria, ganha em potência e explica-se também pela potência dessa causa exterior que se “somou” ao

trabalho do *conatus*.

A força do desejo que nasce da tristeza é uma força de reação e resistência a essa mesma tristeza, e é tanto mais forte quanto mais profunda ela é. A alegria eufórica do melancólico talvez tenha sua origem nessa reação do desejo à tristeza profunda. O lado maníaco do melancólico, portanto, seria um bom exemplo de força de reação e resistência do *conatus*. Força e resistência que, todavia, não conseguem tirar o melancólico de sua *fluctuatio animi*, da oscilação entre a euforia e a depressão. Por quê? É que se trata-se de uma reação passiva a uma situação de extrema passividade triste, que por isso mesmo não o tira o melancólico de seu estado afetivo. A reação não implica aqui uma transformação da situação passiva.

De fato, uma vez que na melancolia todas as partes do corpo, e portanto da mente que é idéia desse corpo, encontram-se igualmente afetadas de tristeza, o melancólico encontra-se numa situação global de impotência. Como escreve Laurent Bove: “Todo o sistema de defesa é neutralizado e posto ao serviço da depressão: é uma verdadeira dinâmica do suicídio” (Bove 3, p.120, nossa tradução). Nessa situação, o corpo não encontra em si mesmo os mecanismos de resistência. Ele precisa de uma intervenção externa que venha alterar tal dinâmica e instaurar a resistência, do contrário ele caminha necessariamente rumo à própria destruição<sup>19</sup>. Se o melancólico não encontra em si mesmo a força de resistência à tristeza, é porque, como afirma Bove corretamente, na melancolia “[...] o amor de si, centro ativo de resistência, foi totalmente por ela neutralizado”. Mas o que é então que, vindo de fora, desperta porém no próprio *conatus* do melancólico aquela força do desejo nascida como reação à tristeza? É preciso aqui conceber que uma causa ou causas exteriores – e elas podem ser as mais diversas, reais ou simplesmente imaginárias – desencadeiam no intelectual melancólico a idéia de si mesmo como ser capaz de produzir, introduzindo assim uma dose de *amor de si*, que no estado de tristeza profunda ele havia perdido (como bem assinalara Freud). Entretanto, como tal ou tais causas estão associadas ao esforço de reação do *conatus* a uma tristeza *profunda*, os efeitos dessa reação passiva mostram numa alegria *eufórica*<sup>20</sup>, que se exprime nesse caso numa certa criação artística ou intelectual. Assim, a reação do desejo à tristeza não produz o desejo de transformação dessa situação de passividade afetiva que envolve tristeza profunda.

É assim que, de certa maneira, o intelectual melancólico ama a sua euforia,

ainda que ela possa trazer como efeito uma profunda tristeza. A euforia é porém o momento do esquecimento da tristeza, enquanto a tristeza é o momento de reação, que vai entretanto desembocar de novo na euforia. Se o intelectual melancólico permanece nessa flutuação do ânimo, é porque ele ama, não a sua “doença”, mas o “remédio” que ela implica: tendo conseguido emergir da dor e impotência ao trabalho eufórico, ele não pode deixar de amar-se, no momento da euforia, já que ele vê a si mesmo como causa livre dos efeitos produzidos<sup>21</sup>. Ele ama ser eufórico. Se isso implica uma tristeza profunda, esta contudo não pode, por definição, ser sentida ao mesmo tempo que a euforia: o “doente” esquece sua “doença”, no momento mesmo em que prova o seu “remédio”. E por amor ao “remédio”, isto é, por amor de si, ele mantém-se nessa oscilação interminável entre alegria eufórica e tristeza profunda.

Esse amor de si na alegria eufórica que a melancolia envolve, encerra assim o intelectual melancólico em sua própria “doença”. De seu estado de ânimo melancólico emerge uma força de reação do desejo contra essa mesma tristeza; mas como essa força de reação, que é tão mais forte quanto mais profunda é a dor, se exprime na *criação*, ou no trabalho eufórico de criação, o melancólico vê no “remédio” a própria cura à sua “doença”. Por isso ele ama sua euforia, que se exprime no trabalho criativo. Esta *criação* é sua própria salvação. Robert Burton, ao escrever sua *Anatomia*, reconheceu ele mesmo que, enquanto melancólico, escrevia justamente para escapar à melancolia (Scliar 9, p.54). A *criação* é o meio pelo qual o melancólico tenta superar a dor, ela é o modo pelo qual se exprime a força de reação do seu desejo contra a tristeza. Mas amando a sua *criação*, e portanto amando a si mesmo, ele não pode escapar à melancolia: nascido da reação do desejo, a alegria eufórica comporta desmesuras, desproporções, excessos e ilusões, fazendo-o recair na tristeza profunda: “A melancolia é apenas o fervor recaído”, nos dizia Gide em epígrafe.

A reação do melancólico à sua dor profunda, através da alegria eufórica, não traz portanto a transformação de sua situação afetiva, porque o mantém, por amor de si, preso ao próprio “remédio” de sua “doença”, impedindo-o de buscar as *causas* de seu mal. Eis por que, no estado de euforia, ele não irá sequer questionar sua “natureza melancólica”, esse “não sei quê” que é sua própria dor, mas que lhe traz também as mais sublimes alegrias, que só a *criação* – ele acredita – pode proporcionar. Se todos aqueles

que escreveram em favor da melancolia eram eles mesmos melancólicos, eles só puderam fazê-lo durante o estado eufórico, isto é, no momento de reação à dor, mas também de esquecimento dela. Não é então de espantar que se tenha desenvolvido toda uma tradição intelectual que vê nesse estado de ânimo aquilo mesmo pelo quê filósofos, escritores, políticos e artistas estão “mais pertos dos deuses” que dos humanos. Mas se por suas “belas obras” eles se consideram à altura dos deuses, por sua dor e sofrimento eles se sentem abaixo dos próprios humanos. E assim oscilando entre o “céu” e o “inferno”, eles não conseguem, *por si mesmos*, sair desse ciclo interminável de alegrias eufóricas e tristezas profundas. E no entanto, justamente no limite dessa dolorosa oscilação do ânimo, quando ela mesma se mostra insuportável, talvez eles possam, de algum modo, perguntar-se pela causa e natureza de sua “doença”. E assim, à maneira do meditante do *Tratado da Emenda do Intelecto*, talvez possam formular enfim a pergunta: mas afinal, o que é uma verdadeira alegria?

### Spinoza and the tradition of melancholy

**Abstract:** Since the statement of the *Problem XXX*, imputed to Aristotle, several philosophers, artists and writers see the melancholy as a positive affection connected to the ‘man of genius’ and to intellectual creation in general. According to the point of view of Spinoza’s theory of the affections the problem of melancholy leads to a second one: how it is possible an intellectual, artistic or literary activity arise from a deep sadness? Every activity is a production, a joy, an increase of the potency to act and think: how could it emerge from melancholy? Our hypothesis is that these problem could be explained by the ‘euphoric joy’, the other face of melancholy, that springs as a reaction of the desire against sadness itself. Because it is joy, it removes the deep sadness. However, for being euphoric, it keeps the melancholic confined to his own disease. Therefore, the reaction does not cure the sick person of his illness, but maintains him confined to a endless cycle of euphoria and melancholic state.

**Keywords:** melancholy, creation, joy, euphoria, desire.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

1. ARISTÓTELES. *L’Homme de génie et la Mélancolie - Problème XXX, I*. Trad. J. Pigeud. Paris: Editions Rivages, 1988

2. BOLAÑOS, Maria, *Pasages de la melancolia*. Espanha: Junta de Castilla y León, 1996.
3. BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: VRIN, 1996.
4. CHAUI, M. *A nervura do real* (vol.III). Tese de Livre Docência, São Paulo: DF-FFLCH/USP, 1976.
5. FREUD, “Deuil et mélancolie”. In *Sigmund Freud : Œuvres complètes – Psychanalyse*, Volume XIII 1914-1915. Plusieurs traducteurs. Paris: PUF, 1988.
6. FREUD, “Pour introduire le narcissisme”. In *Sigmund Freud : Œuvres complètes – Psychanalyse*, Volume XII 1913-1914. Plusieurs traducteurs. Paris: PUF, 2005.
7. HERSANT, Yves. *Mélancolies: de l’antiquité au XXe siècle*. Paris: Éditions Robert Laffond, 2005.
8. MINOIS, G. *Histoire du mal de vivre : de la mélancolie à la dépression*. Paris: Éditions de La Martinière, 2003.
9. SCLIAR, Moacyr. *Saturno nos Trópicos: a melancolia européia chega ao Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

### NOTAS:

- 1 - GIDE, André. *Les nourritures terrestres (1897)*. Paris : Editions Gallimard. Collection Folio, 1972, p. 23.
- 2 - Não nos importa aqui a autoria do *Problema XXX*; que ele seja um texto atribuído a esse que talvez seja o maior filósofo da antiguidade, não deixa de ser importante para legitimar a tese dos intelectuais e artistas melancólicos que amam associar a melancolia à genialidade.
- 3 - Utilizamos aqui a tradução em andamento *Grupo de Estudos Espinosanos*, da Faculdade de Filosofia, FFLCH-USP. Como a tradução é inédita, as citações serão feitas seguindo a indicação E para *Ética demonstrada em ordem geométrica*, P para proposição, AD para definição dos afetos, esc. para escólio.
- 4 - Aristóteles, com efeito, afirma haver “uma boa mistura da inconstância”, isto é, uma boa melancolia, como nós veremos. (Cf. Aristóteles 1, 955a 35, p. 107).
- 5 - Num caso, diríamos hoje, teríamos a depressão; no outro, a mania.
- 6 - “...Maracus o Siracusano”, escreve Aristóteles, “era ainda melhor poeta em seus acessos de loucura” (Aristóteles 1, 954a 32-7, p. 97).
- 7 - Uma passagem do *Problema*, resume a tese aristotélica: “Portanto (...), porque a potência da bÍlis negra é inconstante, inconstantes são os melancólicos. E, com efeito, a bile

negra é muito fria e muito quente. E porque ela molda os caracteres, (pois, entre o que esta em nós é o calor e o frio que moldam o caráter), como o vinho misturado a nosso corpo em maior ou menor quantidade molda nosso caráter, ela nos faz tal ou tal. Todos os dois, o vinho e a bile negra, contém vento. Mas porque é possível que haja uma boa mistura da inconstância, e que esta seja, de algum modo, de boa qualidade, e que é possível, quando é preciso, que a disposição [*diathèse*] muito quente seja ao mesmo tempo, bem ao contrário, fria (ou inversamente em razão do excesso que ela apresenta), todos os melancólicos são portanto seres de exceção, e isso não por doença, mas por natureza”. (Aristóteles 1, 954b8, p.99).

8 - De fato, como pregava Santa Hildegarda (século XII), a melancolia, “desde o início da raça de Adão, nasceu do sopro da serpente, porque Adão seguiu seu conselho para se alimentar” (Sta. Hildegarda, *As causas e os remédios*, in Hersant 7, p. 561); e assim, “...a tristeza e o desespero vêm da melancolia, que ocorreu em Adão pelo fato do seu pecado” (*Idem*, p. 566).

9 - Neste ponto, Ficino pretende-se seguidor de Demócrito, Platão e Aristóteles. (Cf. Ficino, *De vita triplici*, in Hersant 7, p. 580-1).

10 - Isso porque Ficino considerava a “melancolia natural” nada mais do que “a parte do sangue mais espessa e mais seca”, isto é, mais próxima do sólido e do estável. (Cf. Ficino, *De vita triplici*, in Hersant, 7, p. 581).

11 - Ficino enumera três tipos de causa: a astrológica ou celeste – Mercúrio e Saturno, o primeiro, seco, estimulando as sábias pesquisas; o segundo, frio, permitindo buscar e conservar as descobertas; a humana – o uso do cérebro e seus efeitos; e a natural – a presença da bília negra, que, entre outras coisas, eleva a alma “à compreensão das coisas mais altas, visto que ela concorda plenamente com Saturno, o mais alto dos planetas”. (Ficino, *De vita triplici*, in Hersant 7, p. 579, tradução nossa).

12 - Note-se que em Aristóteles a *mélange* da bília poderia dar-lhe uma certa constância, mas sempre *na* inconstância; tratava-se de uma “estabilidade” frágil, sempre ameaçada pelo caráter naturalmente instável da bília.

13 - Sobretudo na subseção intitulada “amor ao conhecimento e melancolia” (Scliar 9, p. 50).

14 - No XVIII, de fato, volta-se à teoria hipocrática dos humores, mas para caracterizar a melancolia como doença e como algo negativo. (Cf. Scliar 9, p. 69-70). E até certo ponto volta-se também à idéia do “*maniko*”, que já havia sido apontada por Aristóteles.

15 - A própria criação de a *Melancolia I* por Dürer é sintomática do “homem de cultura” da época desiludido com o trabalho intelectual. Como escreve G. Minois: “Quando em 1514 Albrecht Dürer realiza a gravura *Melancolia I*, ele tem trinta e oito anos e perdeu suas ilusões. Pelos trinta anos ele acreditava ainda na possibilidade de atingir a beleza

absoluta, universal, graças às matemáticas. Mas pouco a pouco ele desliza para um sombrio ceticismo, agravado por visões e sonhos (...)”. (Minois 8, p. 141). De certa maneira, A *Melancolia I* é o próprio Dürer tentando curar sua dor. Maria Bolaños, analisando o tema da melancolia na arte de vanguarda dos inícios do século XX, faz uma comparação entre a *Melancolia I* e o *Herói com uma asa*, de Paul Klee, onde ela afirma que “... ambos compartilham o fundo da mesma doença: a do desassossego produzido pelos conhecimentos incompletos, a fatal impossibilidade de alcançar o absoluto, o desencorajamento ante os próprios limites”. (Bolaños 2, p. 13).

16 - Não nos interessa aqui a qualidade ou o alcance das obras.

17 - Dizemos “*uma certa* potência” para assinalar o fato de que seguramente não se trata aqui de uma *plena* potência: os atos eufóricos são acompanhados de desproporções, desmesuras e ilusões, como indicamos acima. Por isso eles envolvem tristeza, isto é, impotência, na medida mesma dessa desproporção, desmesura e ilusão. Trata-se em todo caso, como ao final ficará mais claro, de uma alegria, e portanto de um potência, passiva. Como toda alegria passiva, ela envolve negação, isto é, tristeza.

18 - Grifos nossos. A demonstração mobiliza alguns conceitos da Parte III: a definição de desejo, a proposição 7 e a definição de alegria apresentada no escólio da proposição 11. O desejo sendo a nossa própria essência atual, isto é, o esforço por perseverar em nosso ser, somos sempre determinados a fazer algo pelo que perseveramos em nosso ser (*E III AD 1*). No caso de um desejo que se origina da alegria, nós temos um desejo que surge de um afeto que se define por sua capacidade de nos fazer passar a uma perfeição maior, isto é, a uma maior potência: aumenta nossa força de existir, aumenta a força do nosso desejo. Assim, ao desejo inicial que nos determinou a fazer algo, acrescenta-se um afeto de alegria que aumenta esse mesmo desejo. Desejamos mais, isto é, somos mais determinados a fazer algo que nos causou alegria do que algo que nos causou tristeza. Desse modo, escreve Espinosa na demonstração, “o desejo que se origina da alegria é favorecido ou aumentado pelo próprio afeto de alegria”. Em todos os nossos afetos estamos realizando o nosso desejo enquanto essência mesma; mas na alegria esse desejo é aumentado, favorecido e estimulado. Tenhamos em mente que, o desejo sendo a nossa essência, ele já é por si só um esforço de afirmação da existência, isto é, daquilo que busca aumentar nossa potência de agir e pensar, de ser e existir, e, ao mesmo tempo, daquilo que busca excluir tudo o que diminui tal potência, pois uma essência não pode trazer em si mesma algo que exclua a si mesma. No caso em que essa essência é realizada sob a forma da alegria, temos então o desejo sendo reforçado por uma causa externa, isto é, aumentado e tornado mais forte em virtude do mesmo afeto; ao contrário, se realizada sob a forma da tristeza, é tornado mais fraco em virtude do próprio afeto de tristeza. Dessa maneira, à nossa essência, ao nosso desejo, vem se acrescentar algo que, no caso da alegria, reforça

o próprio desejo, de tal modo que, como afirma Chauí, há neste caso, em que estamos no âmbito dos afetos originários, uma identificação entre alegria e desejo “enquanto potência de expansão”. A alegria é, ainda, neste caso o que Chauí chama de “causa reforçadora” da própria essência. (Cf. Chauí 4, p.590).

19 - “Salvo no caso, escreve Bove, em que uma causa exterior venha desequilibrar essa depressão global em proveito de um afeto alegre a partir do qual o *conatus* de uma das partes de nosso Corpo possa de novo resistir ao conjunto das outras em depressão, salvo essa intervenção exterior portanto, no caso exemplar que é a Melancolia, o indivíduo, lógica e inelutavelmente, está votado à destruição”. (Cf. Bove 3 p. 120-121; tradução nossa).

20 - De fato, vimos que a reação é tanto maior quanto maior é dor.

21 - Cf. E III AD 6: *O Amor é a Alegria conjuntamente à idéia de causa externa.*

---



---

## Sobre o ceticismo acadêmico de Huet, Foucher e Hume

---



---

Flávio Miguel de Oliveira Zimmermann\*

**Resumo:** Richard Popkin, no capítulo VII de sua “História do ceticismo de Erasmo a Spinoza”, apresenta uma tendência predominante na filosofia moderna de rejeitar o ceticismo pirrônico, por ser demasiado destrutivo, e o dogmatismo extremo, por ser questionável. A solução para esses partidários foi a de adotar um ceticismo que Popkin denomina mitigado ou construtivo, isto é, uma teoria que reconheça a impossibilidade de alcançarmos as verdades absolutas acerca da natureza e realidade, mas que admita a possibilidade de um certo conhecimento, que possa ser convincente e provável, embora não metafisicamente inquestionável. Esta espécie de dúvida filosófica ganhou força com o advento da filosofia cartesiana, mas só tornou-se definitivamente respeitável com a sua formulação por David Hume, sustenta ainda Popkin. Neste trabalho mostraremos que os filósofos Pierre-Daniel Huet e Simon Foucher, além de Hume, poderiam entrar nesta categoria, que também pode ser definida de ceticismo acadêmico.

**Palavras-Chave:** Ceticismo Acadêmico, Popkin, Huet, Foucher, Hume.

Descartes promoveu uma revolução no pensamento moderno, especialmente com relação ao questionamento das bases fundamentais da filosofia. Após supor que possa existir um Gênio Maligno com poder de nos enganar mesmo quando julgamos estar convictos de nossas próprias idéias, os modernos encontraram fermento para muito debate e dividiram-se, ou para atacar o método da dúvida ou a certeza cartesiana. Richard Popkin mostra, na sua “História do ceticismo de Erasmo a Spinoza”, que uma das principais armas contra uma hipótese tão ousada foi a moderação nas proposições filosóficas, que ele denominou de ceticismo construtivo ou mitigado. Por esta espécie de ceticismo, Popkin entende “[...] uma teoria que possa aceitar a força total do ataque cético à possibilidade do conhecimento humano, no sentido de verdades necessárias sobre a natureza da realidade, e no entanto admitir a possibilidade de conhecimento em um grau inferior, como verdades convincentes ou prováveis acerca das aparências” (Popkin, 14, p. 211). Entre os autores desta corrente filosófica Popkin cita Mersenne, Gassendi e Hume. Neste trabalho mostraremos que os filósofos Pierre-Daniel Huet (1630-1721) e Simon

---

\* Doutorando da USP; bolsista da Fapesp - e-mail: flaviozim@yahoo.com.br